

Министерство образования Российской Федерации
Уральский государственный университет имени А. М. Горького
Общество ревнителей русской философии

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ВЛАСТЬ

(К 80-летию «философского парохода»)

Материалы VI Всероссийской научной заочной конференции
Екатеринбург, апрель—май 2002 г.

Екатеринбург

2002

ББК

Печатается по решению
оргкомитета конференции

Под общей редакцией профессора Б. В. Емельянова

Составитель О. Б. Ионайтис

Русская философия и власть (К 80-летию «философского парохода»):
Материалы VI Всерос. науч. заоч. конф. Екатеринбург, апрель-май 2002 г. /
Под общ. ред. проф. Б. В. Емельянова / Сост. О. Б. Ионайтис. Екатеринбург:
Изд-во Урал. ун-та, 2002. 66 с.

ББК

Материалы конференции издаются в авторской редакции

© О. Б. Ионайтис, 2002

© Уральский государственный университет, 2002

О двуединстве творческой судьбы и провидчества П. А. Сорокина

Питирим Александрович Сорокин крупнейший русский и американский социолог первой половины XX века, на жизнь которого самым кардинальным образом повлиял роковой для русской философской культуры 1922 год, расколовший творческую судьбу ученого на два равно плодотворных периода – российский и американский. Тем не менее, американский период – закономерное и обусловленное продолжение российского. Можно утверждать, что уже в содержании двухтомника «Система социологии», написанном в России и изданном в Петрограде еще в 1917–1920 годах, явствуют корни всех последующих учений и теорий, созданных в Америке – стратификации и мобильности, конвергенции и альтруизма, революции и реформ, не утрачивающих своего значения для сегодняшнего мира и России.

Так, интегральным фактором всей социальной жизни Сорокин считал коллективный рефлекс, подавление которого ведет к социальному взрыву: «Все возрастающее подавление основных инстинктов населения, их всеобщий характер и бессилие групп, стоящих на страже порядка – таковы три элемента адекватного описания условий революционного взрыва» (*Сорокин П. А. Система социологии: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 274*). Иными словами, в основе любых революционных движений лежит подавление базовых инстинктов – пищеварительных, сексуальных, инстинктов собственности, самосохранения, самовыражения, а также невозможность даже минимального их удовлетворения. Но кроме подавления базовых инстинктов существует еще одно условие, необходимое для продуцирования революционного взрыва. Это «неспособность властей разработать контрмеры против давления репрессированных инстинктов (отрицательное воздействие городской среды, слабая адаптация и т. д.), достаточных для достижения состояния социального равновесия; неспособность ослабить условия, продуцирующие репрессии, неумение направить выход подавленных импульсов в иное, не революционное русло» (Там же. С. 279–280). Человеческое поведение отныне развивается по биологическим законам и приводит к совершению антисоциальных актов. А как только видоизменяется тип поведения масс, неизбежно меняется весь социальный порядок, реформируются все структуры общества.

Изучая механизм революции, Сорокин считал, что в «жизненном цикле» великих революций просматриваются три фазы. Первая психологическая, кратковременная,

отмеченная радостью освобождения от тирании старого и ожиданием обещанных изменений. На смену ей приходит вторая, деструктивная фаза – революция превращается в ужасающий шквал, неразборчиво сметающий все на своем пути, не только обветшалые, но и жизнеспособные ценности и институты, не только отжившую политическую элиту, но и множество творческих лиц и групп. Если торнадо второй фазы не успеваеt до основания разрушить нацию, то революция вступает в третью, конструктивную фазу. При этом основываются новые прогрессивные идеалы и ценности, реанимируются самые жизнеспособные институты и способы деятельности. И все же, согласно Сорокину, «революция есть худший способ улучшения материальных и духовных условий жизни масс», «революция скорее не социализирует людей, а биологизирует их, не увеличивает, а сокращает все базовые свободы; не улучшает, а ухудшает экономическое и культурное положение людей» (Там же. С. 270).

Поэтому в противовес революции Сорокин настоятельно рекомендует реформы, которые более применимы к улучшению и реконструкции социальной организации, но при условии, что они не попирают человеческую природу, не противоречат базовым инстинктам людей, проводятся в жизнь правовыми и конституционными средствами, а также базируются на предварительном тщательном научном исследовании конкретных социальных условий. «Общество, которое не знает, как ему жить, которое не способно развиваться, постепенно реформируясь, а потомуверяющее себя горнилу революции, вынуждено платить за свои грехи смертью доброй части своих членов. Уплатив сию дань, если ему не суждено сгинуть, общество вновь обретает возможность жить и развиваться благодаря возврату к своим истокам, прошлым традициям, созидательному труду, взаимопомощи и единению всех его членов и социальных групп»; для общества это «единственная возможность развития» (Там же. С. 295).

Таким образом, для Сорокина очевидны преимущества эволюционного пути – последовательных, тщательно продуманных и подготовленных реформ – по сравнению с революцией. Этот вывод Сорокина чрезвычайно важен в современных глобальных и российских условиях. Нынешнее российское общество, еще раз “примерив” на себя путь революционного преобразования, все-таки отказалось от него, избрав путь реформ, возведя их в норму социальной жизни. Творчество П. А. Сорокина стало удивительно созвучно рубежу XX–XXI веков в России; он словно предвидел уже в 20-х годах наши теперешние социально-политические коллизии и подсказывал нам единственно возможный путь обновления и созидания.

Свобода и революция в Советской России и Русском зарубежье

Идеолог революционного просвещения А. В. Луначарский в свое время очень точно показал закономерность противоречивости категорий «свободы» и «революции»: так в 1921 г. он писал, что в действительности «ни одна революция не создает режима свободы и не может его создать» (*Луначарский А. В. Свобода книги и революция // Печать и революция. 1921. Кн. 1. С. 3*). Ибо революция – это гражданская война, сопровождаемая внешней войной. Ссылаясь на латинскую поговорку – «под звук оружия молчат законы», А. В. Луначарский считал возможным отступить ради революции от великих идеалов и оправдывал усиление духа милитаризма, полицейского характера государства, особенно в начале революции. По его мнению, прав будет тот, кто одобряет цензуру, которая приостанавливает «даже великие произведения, если в них таится очевидная контрреволюция» (Там же. С. 4). Подобные идеи уже нашли свое подтверждение в фактах сжигания массы произведений всемирной литературы, церковных книг, разгроме монастырей, разорении церквей, уничтожения достоинства буржуазной культуры (что позже повторилось во времена фашизма в Германии и свидетельствовало об одном похожем почерке милитаристских режимов большевиков и нацистов).

Всё это свидетельствовало о том, что новый режим не принес с собой ожидаемой свободы и равенства религий, идей, культур, граждан. Основной доминантой этого режима стала принудительность: принудительная трудовая и воинская обязанности (1918 г.), принудительные высылки (1922 г.), принудительные отречения от родных, друзей и близких (30-е гг.) из-за опасения попасть под удар репрессивной машины, принудительное пополнение партийных рядов коммунистов из-за невозможности в противном случае развития служебной карьеры. Как справедливо отмечал, обращаясь к большевикам, Н. А. Бердяев: «Ваш социализм есть принудительная добродетель и принудительное братство», ибо, в действительности, «классовые разрешения социального вопроса разывают единство человеческого рода», что понижает психический тип человека, предполагает отказ от естественного иерархического строя общества, отрыв от духовных основ жизни (*Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности // Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 2002. С. 633–637*).

Если до 1918 г. идеи свободы личности, философской свободы, свободы слова отчасти еще могли выжить, то к этому году создатели свободомыслия либо подверг-

лись административной высылке, либо эмигрировали сами, либо, не выдержав «служения коммунистической культуре», погибли от голода и болезней. Так, участь последних ожидала И. А. Покровского, одного из блестящих деятелей философии права в России, профессора Московского университета и Института народного хозяйства им. К. Маркса.

Верховной идеей в оценке правовых норм этого «певца человеческой личности», провозглашавшего «право чудака на существование», была идея права человеческой личности на охрану и уважение со стороны закона и суда. Мерой всех вещей выступала для него, как и для других немногих представителей либерально-правовой мысли России, личность как «самоцель» и «самоценность». Проповедуя правовой идеал «солидарности свободных личностей», И. А. Покровский требовал от государства открыть свое лицо и ответить: действительно ли перед его лицом нельзя говорить ни о каких правах личности? Он считал необходимым найти управу на государство со стороны человечества (в виде общественного форума, предвидя, по нашему мнению, создание таких универсальных организаций по защите прав человека, как лига Наций, ООН, Совет Европы), индивидуализировать сферу человеческих отношений, обобществить экономику (*Полянский Н. Н. Иосиф Алексеевич Покровский // Пролетарская революция и право. 1918. № 7. С. 43–46*). Выдвигая идею «правоохраненной личности», И. А. Покровский считал приоритетными правами человека такие, как право на уникальность, отличие, достойное существование.

В связи с постановлениями ВЦИК РСФСР от 10 августа и 16 ноября 1922 г. о праве ОГПУ высылать за границу без судебного разбирательства лиц, подозреваемых в антисоветской деятельности, в августе этого года начались массовые аресты среди научной и творческой интеллигенции, в частности, были арестованы Бердяев, Франк, Осоргин, Кизеветтер, Софронов, Пешехонов и др., с которых перед освобождением была получена расписка в том, что «они обязуются в течение десяти дней покинуть страну, а в случае неразрешенного возвращения их ждала смертная казнь» (См.: *История социологии в Западной Европе и США. М., 1993. С. 337*). Позже из России были высланы Н. О. Лосский, С. А. Котляревский, Л. П. Карсавин, И. И. Лапшин, А. И. Изгоев, П. А. Сорокин и др. Это было связано с опасениями правительства, что недовольство советским режимом в это время (забастовки, многотысячные митинги, Кронштадтский мятеж, выступления либерально настроенных деятелей науки и искусства, поддерживавших в том числе деятельность Всероссийского Церковного Поместного Собора) может вылиться в организованные контрреволюционные выступления.

Эти опасения были сопряжены с принципом «лучшая защита – это нападение», и новый режим нападал, расстреливал, высылал и т. д.

Однако высылка из России не означала для большинства эмигрантов отказ от иллюзий изменить Россию, возродить в ней идеи свободы, либеральные и консервативные традиции. Поэтому они создавали «белую прессу», русские факультеты и институты, которые существовали за счет организованной помощи европейских и американских правительств. Так, президент Чехословакии Т. Масарик и его премьер-министр К. Крамарт создали целую систему помощи русским эмигрантам в виде государственных субсидий Д. Мережковскому, Н. Лосскому, П. Новгородцеву, М. Цветаевой, П. Сорокину, др. В Праге же была создана и целая система русского образования: Русский педагогический, коммерческий институты, Высшая школа железнодорожных инженеров, Русский свободный университет (во главе его юридического факультета стоял П. И. Новгородцев).

Среди «белой прессы», эмигрантских изданий следует отметить следующие газеты, проповедующие идеи политической, гражданской, экономической свободы: 1) «Общее дело» (с 1917 г. – в России, с 1922 г. – во Франции), В. Л. Бурцев; 2) «Последние новости» (с 1920 г. – в Лондоне), П. Н. Милюков, М. А. Винавер, В. А. Харламов, орган кадетов; 3) «Руль» (с 1920 г. – в Германии), И. В. Гессен, А. И. Калинка, В. Д. Набоков. После убийства в 1922 г. Набокова русским монархистом Таборицким газетой стали руководить Гессен и Калинка, орган кадетов; 4) «Воля России» (с 1920 г. – в Праге, затем – в Берлине), орган эсеров, Зензилов, Чернов; 5) «Дни» (с 1922 г. – в Берлине) представляла собой орган последней волны эмигрантов (Кукова, Прокопович, Петрищев, др.) и занимала политическое место между эсерами и кадетами; 6) «За свободу» (20-е гг. – в Варшаве), Б. Савинков, Д. Мережковский; 7) сменовеховская «Накануне» (в Праге); др. (См.: *Казмин Н. Эмигрантские газеты (Опыт обзора) // Печать и революция. 1921. Кн. 1. С. 62–70*)

Наряду с этим в «белой прессе» существовали журналы, такие как «Грядущая Россия» (Н. Чайковский, А. Толстой), «Современные записки» (М. Вишняк, Н. Гужовский). Одним из наиболее известных сборников статей, вышедшим за границей, стал «Смена вех», среди авторов которого были и члены бывших белогвардейских Колчаковского и Деникинских правительств – Ю. Ключников, Н. Устрялов, С. Захотин, С. Лукьянов, А. Бобринцев-Пушкин, Ю. Потехин. Ключевую идею сменовеховцев, называемых в эмигрантской среде национал-большевиками, выразил С. Захотин, отмечавший, что «коммунизм как практическая доктрина, в современной обстановке, по-

прежнему утопия, но он должен измениться, если хочет войти в реальную жизнь» (На новом пути // Печать и революция. 1921. Кн. 1. С. 23–29).

Однако идеи сменевеховцев, спровоцированные падением и распадом «белой России», не нашли поддержки в эмигрантских кругах, считавших несовместимыми феномены свободы и революции, прав человека и полицейского режима.

Русское зарубежье, поддержка европейских и американских правительств (хотя оказываемая не всем и не сразу, а многим только после научного признания, как, например, П. А. Сорокину в США и др.) стали спасением для российских философов, правоведов, историков, создававших здесь свои новые шедевры. Так, П. А. Сорокин, рассуждая о свободе, социализме и революции, вывел социальный закон флуктуации тоталитаризма и свободы, считая, что коммунистическая система экономики и идеологии является лишь разновидностью тоталитарных систем экономики, идеологии и политического режима. «Типы экономики, систем управления и идеологий во всех странах на являются чем-то постоянным, но непрерывно колеблются между полюсами тоталитарного и совсем свободного режимов типа *Laissez passer*, *Laissez faire* с минимумом правительственного контроля социальной жизни, отношений и поведения граждан» (Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С. 82).

С увеличением этого контроля происходит процесс тоталитарной конверсии, а с уменьшением – детотализации в направлении свободы. Тоталитарная трансформация (конверсия) сопутствует всем значительным кризисам в форме войн или ее угрозы, большого голода, экономической депрессии, опустошительной эпидемии, землетрясения, наводнения, анархии, революции. С уменьшением кризиса, по его мнению, происходит снижение правительственной регламентации и детоталитарная свободная реконверсия.

По нашему мнению, критерий тотальности стал ведущим в основном противостоянии советского режима – противостоянии свободы и революции – и выражался в тотальной регламентации (а как следствие – тотальной бюрократизации общественной жизни), тотальном принуждении, тотальной партийной монополизации, манипуляции большевиками либеральными ценностями подобно свободе. Свобода и революция справедливо рассматривались философами, юристами, историками Русского зарубежья как несовместимые понятия, относящиеся к разным системам координат – соответственно либеральной и радикальной.

«О вредном преподавании философских наук»**(По материалам архива Министерства народного просвещения)**

История преподавания философии в учебных заведениях России не написана, однако те публикации, которые характеризуют различные эпизоды этого преподавания, позволяют утверждать, что отношение царской власти к философии как учебной дисциплине всегда было подозрительно – запретительным. Для доказательства этого примера приведем резюме большого (в нем более 300 листов текста) дела из архива Министерства народного просвещения, носящего название «По предложению господина министра народного просвещения о вредном преподавании философских наук» (РГИА. Ф. 732, оп. 2.1825–1827, ед. хр. 224).

Предыстория и содержание этого дела таковы. 15 мая 1824 г. Александр I назначил новым министром народного просвещения адмирала А. С. Шишкова. Свое видение деятельности министерства новый министр изложил в специальной записке царю. В ней он в частности писал: «Нравственный разврат, под названием духа времени, долго рос и усиливался. Юноши, воспитанные в нем, возмужали, и весьма многие больше или меньше впали в сие заблуждение, подкрепляемое неопытностью и самолюбованием. Сие ослепление под самыми священнейшими именами благочестия и человеколюбия умело вползать в невинные сердца и заражать ядом своим. Министерство просвещения, не знаю по каким причинам, но явно и очевидно, допускало долгое время расти этому злу, и, мало сказать, допускало, но оказывало, тому всякое покровительство и одобрение» (Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова. Берлин, 1870. Т. 1. С. 2). Чтобы доказать свое рвение в искоренении «нравственного разврата» новый министр реанимировал с разрешения царя старое дело, возникшее еще 17 сентября 1821 г., когда Главное правление училищ слушало представление исполняющего обязанности попечителя Санкт-Петербургского учебного округа Рунича о том, что он запретил преподавание «противное духу христианства философских и исторических наук». На этом заседании член правления граф И. С. Лаваль заявил: поскольку от философии и истории в преподавании один вред, их надо вывести из преподавания во всех университетах (РГИА. Ф. 734, оп. 1.1821–1827, ед. хр. 191. Л. 1 – 1 об.). На это заявление Главное правление училищ постановило: поручить графу Лавалю исследовать

проблему, проанализировать уставы университетов и конспекты лекционных курсов и после этого определить какие дисциплины вывести из предметов преподавания.

Пока граф Лаваль изучал проблему, в дело вмешался один из самых одиозных «гасителей» просвещения М. Л. Магницкий, прославившийся разгромом Казанского Университета в 1819 году (См: *Загоскин Н. П.* История имп. Казанского университета за первые сто лет его существования. Т. 3. Казань, 1904. С. 253–576). В письме тогдашнему министру князю А. П. Голицыну от 21 октября 1821 года он «в подкреплении мнения графа Лавала об отмене некоторых наук» высказал свое отрицательное отношение к философии. В нем, в частности, писал: «Нравственная философия как наука, подменяющая учение евангельское, никак совместима с оным быть не может. Какая надобность в учении человеческом там, где сам бог лично, так сказать, учит каждого?... Те учителя, кои святотатственно пришивают к ней тексты священного писания и некоторые догматы веры, преподают в философском смысле учение совершенно ложное, а в христианском, по тому уже вредное, что божественный свет откровения совокупают с нечистым сверканием лже именного разума, вероятно для того только, чтоб сим, так сказать, частным и временным пожертвованием некоторых правил языческой науки охранить ее существование» (РГИА. Ф 734. Оп. 1. 1821–1827. Ед. хр. 191. Л. 5).

Хотя это письмо и было обсуждено на заседании Главного правления училищ 5 ноября 1821 г. (Там же. Л. 9—10), дальше этого предложения Лавала и Магницкого не пошли. Тогда Магницкий 18 февраля 1823 г. пишет новое письмо министру, в котором напоминает, что уже неоднократно предлагал исключить «вредоносные» науки из университетского преподавания «Ныне уведомился я из публичных известий, что в Парижском университете запрещено преподавание не только философии, но и истории новейшей последних времен, сей школы возмущений и неистовств, ибо одна только картина практической философии, образчик того ада, который падший разум человеческий, не плененный в веру, распространится в Европе может. Ваше сиятельство, из разных дел, представлений, прений в присутствии вашем бывших, и особенно из публичных экзаменов удостоверится без сомнения изволили, что нет никакого способа преподавать философию не только согласно с учением веры, ни же безвредно для него.

Итак ныне, когда по собственному многих лет опыту и убеждению, все члены Главного училищ правления в том твердо уверены, а одно из просвещенных государств разделило сие с ним уверение, уже запретило преподавать философию вовсе и решительно, я по совести почитаю долгом испрашивать, чтобы у нас повсеместно прекращено было преподавание философии, как умозрительной, так нравственной и ги-

бельной отрасли сей последней права естественного» (РГИА, ф. 735, оп. 10,6 1825–1826, ед. хр. 16, л. 2–3). Спустя три месяца 9 мая 1823 года он посылает министру еще одно представление «Об открытии связи философии с иллюминаторством», в котором, пугая министра грозящей революцией, писал: «Прошло уже то время (то есть три года тому назад), когда рассматривали мы учения сии, как вредные только теории вольнодумствующих профессоров с тех пор бунтующие войска опрокинули уже несколько тронов, а ныне три государства разрушительные начала сии проповедают и одно из них, глава сего адского союза, противопоставленного врагом союзу священному посреди своего парламента объявило торжественно, что оно признает, что власть державная получает свое начало от народа. — Ежели справедливо устранил нас в свое время нечестивый догмат сей Марата в книге профессора Куницына, то неужели не страшен он в устах Канинга, по слову которого могут двинуться многочисленные войска и на всех морях благоденствующие флоты Англии на подкрепление сего правила? Итак врагу божию три года только нужно было, чтобы довести дело свое от кафедры Куницына, до потрясений Неаполя, Турина, Мадрида, Лиссабона и до сей торжественной исповеди Английского парламента. От одной строки профессора до 200 т. штыков и ста линейных кораблей — до обливаемых кровью государств» (Там же. Л. 4–7). Наконец, обнаружив в «Санкт-Петербургских ведомостях» от 12 декабря 1822 (№ 99) заметку о запрещении преподавания философии в Парижском университете, Магницкий написал еще одну «Записку члена Главного правления училищ действительного статского советника Магницкого о философии 14 июня 1823 г.» В ней он замечает «дело состоит в том: как поставить предел преподаванию наук философских, политических и исторических в вредном смысле, без потрясения, без огласки и, сколько можно, согласнее с тем, что установлено уже в других государствах: то есть как сделать полезное дело без шума бесполезного» (Там же. Л. 55). С этой целью он предлагает осуществить следующие меры:

1. Избрать благонадежных лиц в места публичного воспитания;
2. Определить директоров во все университеты;
3. Удалить из ученого ведомства всех вольнодумствующих профессоров;
4. От преподавателей требовать конспекты наук, проверять их и утверждать;
5. Переделать в течение года курсы философии удалив из них «разрушительные начала», введенные французскими и немецкими философами (Там же. Л. 60).

Министр духовных дел и народного просвещения князь Голицын в этом же году поручил члену Главного правления училищ, графу Лавалю ознакомиться с состоянием преподавания философии в Парижском университете, составить свое мнение по докладным Магницкого. Однако довести это дело до конца князь Голицын не успел. В таком состоянии и обнаружил его спустя два года новый министр Шишников.

Он приказал докладные Магницкого и мнение Лавалья отпечатать и раздать всем членам Главного правления училищ с просьбой высказать свои «мнения». Все члены правления эти «мнения» представили, разделившись при этом на два лагеря: одни высказали себя противниками университетского курса философии, другие – защитниками. Последних было значительно больше. Приводя различные аргументы в защиту философии и ее преподавания в университетах, против доводов Магницкого выступили попечитель Дерптского учебного округа граф Карл Ливен (лл. 89 – 97 об.), капитан – командор Иван Крузенштерн (лл. 108 – 111 об.) («Мнения» его мною было опубликовано: «Мнение» И. Ф. Крузенштерна в защиту философии // Учен. Зап. Тартусского университета. 1983. Вып. 653). Муравьев-Апостол (лл. 113 – 118 об.), действительный статский советник Н. Фус (лл. 119 – 120 об.), тайный советник М. Штер (лл. 112 – 132 об.), действительный статский советник Егор Корнеев (лл. 133 – 144), действительный статский советник Иван Маршенин (лл. 145 – 148), капитан-лейтенант князь Сергей Шихматов (лл. 1250 – 153 об.), попечитель Московского университета Александр Писарев (лл. 156 – 159 об.).

Исполняющий обязанности попечителя Харьковского учебного округа Алексей Перовский считал, что запрещение преподавания не приведет к желаемым результатам: «Такое запрещение имело быть неминуемым последствием распространение тех опасных правил, от которых желает он (Магницкий — Б. Е.) предохранить юношество. Если бы можно было окружить отечество наше китайскою стеною, которая отделила его от остального мира, если бы потом можно было бы в пределы России перенести испанскую инквизицию 16 столетия и поручить ей совершенное истребление всего того, что в философии когда-либо было написано, то и тогда не достигли бы мы цели, г. попечителем предполагаемой. Сии строгие меры произвели бы только сильнейшее в неопытных умах стремление к познанию запрещенного. Пагубные правила Вольтеров, Шеллингов и проч. преподавались бы изустно, и молодые люди, лишенные — в сем темном лабиринте человеческих заблуждений — наставников и путеводителей, неминуемо погрузились бы в бездну безверия и безначалия» (Там же. Л. 103 об. — 104).

И только один член правления вице-адмирал Гаврила Сарычев напрямую высказался за запрещение преподавания философии: «Как возникали некоторые сомнения, что в философские науки по новейшим системам вкрались многие лжеучения, противные откровению и учению православной христианской веры, в особенности же в системы Канта и Шеллинга, и ежели где в училищах по оным учат и ныне философии относительно нравственных и политических наук, то, по моему мнению, оное учение должно остановить» (л. 99).

На основании мнений членов Главного правления училищ была составлена «Записка по делу о вредном преподавании философских наук», которая была заслушана в общем собрании правления 10 ноября 1826 г. Решение было следующим: «Главное правление училищ по выслушивании всех сих мнений единогласно признало, что курс философских наук, очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления необходим в наших высших учебных заведениях. Но как высочайшим повелением учрежден комитет для устройства учебных заведений, обязанность которого состоит между прочим в начертании наук, долженствующих преподаваться в училищах, то приказали составить из всего дела обстоятельную записку с изложением общего мнения правления препроводить в сей комитет для соображения при составлении устава для университетов. А как дело сие рассматривалось по Высочайшему повелению, то предоставить г. министру народного просвещения донести его императорскому величеству о заключении главного правления училищ» (Там же. Л. 176). В мае 1827 г. министр просвещения А. С. Шишков доложил об этом решении Николаю I, который согласился с ним, приказав рассмотреть это решение во вновь созданном Комитете для устройства учебных заведений. На этом дело «О вредной преподавании философских наук» было прекращено. Философия, как учебная дисциплина, в этот раз в университетах была сохранена, хотя и ненадолго. Спустя 23 года ее преподавание во всех университетах России было запрещено (См.: Емельянов Б. В. Запрещение преподавания философии в русских университетах (по архивным материалам) // Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 1. М., 1989).

**Произведения Жан-Жака Руссо в восприятии властных структур
России XVIII – начала XX века
(на примере «Эмиля» и «Общественного договора»)***

Освоение концепции Руссо никогда не было простым и однозначным в российском обществе. Сложным, подчас откровенно враждебным было восприятие «жюневских идей» и существующей властью. Особенно это касается двух важнейших сочинений Руссо, из-за которых «жюневский гражданин» подвергся преследованиям и во Франции и в Швейцарии – «Общественного договора» и романа «Эмиль, или О воспитании». Уже в 1763 году, через год после появления «Эмиля» в печати, Екатерина II издает распоряжение о запрещении его ввоза в Россию (См.: Сборник русского исторического общества. Т. 7 СПб., 1871. С. 318). Неприятие вызывал у российской самодержицы и «Общественный договор», прежде всего негативная оценка деятельности Петра I и пессимистические размышления «жюневского гражданина» об исторических перспективах России. Однако формально перевод «Общественного договора» не был запрещен, не был запрещен и его ввоз в Россию. Так Петербургский цензурный совет нашел относительно «Общественного договора», что «книга может быть пропущена, яко принадлежащая к сочинениям Руссо, которых привоз и продажа были равномерно свободны, а потому, конечно, и есть уже оне здесь во многих собраниях книжных» (Цит. по: Ретинский Г. К. Цензура в России при императоре Павле // Русская старина. 1875. Ноябрь. С. 458; См. также: Айзеншток И. Французские писатели в оценках царской цензуры // Литературное наследство. Т. 33–34. М., 1939. С. 776). Любопытный парадокс — несмотря на формальное запрещение, имеются очень много переводов из «Эмиля», в первую очередь «Исповедания веры савойского викария» (См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль и София, или Хорошо воспитанные любовники / Пер. П. И. Страхова. М., 1779; Руссо Ж.-Ж. Эмилий и София или Благовоспитанные любовники. С приобщением повести Уединенники, служащей продолжением Эмилия и Софии / СПб., 1799–1800; Руссо Ж.-Ж. Эмиль или О Воспитании. М., 1807; Руссо Ж.-Ж. Размышление о величестве божии о его промысле и о человеке г. Ж.-Ж. Руссо СПб., ок. 1770); Руссо Ж.-Ж. Бытие Бога и бессмертие души. Из «Эмиля» г. Руссо. СПб., 1801; Руссо Ж.-Ж. Исповедание веры

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 01-03-00358а.

савойского викария // *Философические уединенные прогулки Жан-Жака Руссо или последняя его исповедь*, писанная им самим с присовокуплением писем его к Мальзербу, в коих изображается истинный характер и подлинныя причины поступков сего славного Женевского Философа Ч. 2. СПб., 1802. С.72–178; 2-е издание Ч. 2. М., 1822. С.87–211; *Руссо Ж.-Ж. Исповедание веры Савойского священника // Руссо Ж.-Ж. Эмиль или О Воспитании*. М., 1807. Ч. 3. Кн. 5. С. 20–169), в тоже время, нет печатных и практически очень мало рукописных переводов «Общественного договора». Один из немногих в Отделе Рукописей и Редких книг Российской Национальной библиотеки, начала XIX века, подготовленный к печати, но не напечатанный (архивный шифр Q II, № 26). Если педагогические идеи «Эмиля», вызывали интерес в обществе, «Исповедание веры савойского викария» высоко ценилось в масонских кругах, то «Общественный договор» использовался мыслителями весьма выборочно, он рассматривался скорее как утопия.

В эпоху «дней Александровых прекрасного начала» появляются переводы отрывков из «Общественного договора», в том числе республиканского характера. (См.: Мысли Ж. Ж. Руссо, женевского философа. М., 1804. С. 183). Но в эпоху усиления реакции власти обращают внимание прежде всего на политические идеи Руссо, на идеи «Общественного договора». Так, в «Инструкции для руководства Ученого комитета в исправлении возложенных на него обязанностей» (1818 г.) отмечалось, что комитет по рассмотрению учебных книг и пособий обязан отвергать учебные книги, основанные на теориях естественного права, а так же «ложные учения о происхождении верховной власти не от Бога, а от условия между людьми»: (Сборник распоряжений по министерству народного просвещения. Т. 1. 1802–1834. СПб., 1866. С. 327). В эпоху николаевского царствования, в период «мрачного семилетия», в 1848 году был запрещен учебник Ф. Лоренца «Руководство ко всеобщей истории» (II отделение, 3 часть). Председатель тайного Бутурлинского комитета, предлагал запретить это пособие в том числе в связи с изложением теории общественного договора Руссо. В отношении Председателя Комитета отмечается: «Основываясь на мысли, что люди по рождению между собою равны, он наделяет каждого одинаковым правом и не допускает никакого различия сословий и никакой корпорации в Государстве; по его мнению ни один из граждан не должен иметь пред другими особенных прав или привилегий и только народ должен быть повелителем, сановники же его ответственными служебными лицами» (Отдел Рукописей и Редких книг Российской национальной библиотеки (ОР и РК РНБ), Ф. 831, ед. хр.5, лл.70 об. – 71).

В эпоху николаевского царствования запрещалось и «Исповедание веры савойского викария», в 1831 году оно было запрещено духовной цензурой (См.: *Айзеншток И. Французские писатели в оценках царской цензуры*. С. 780), однако в целом отношение к педагогическим идеям Руссо в это время было гораздо более лояльным, чем к идеям «Общественного договора». «Эмиль» не издавался, однако в 1843 году появляется книга о Руссо Я. де Санглена, (единственная в 30–50-е годы) где автор в похвалой отзывается о педагогических идеях «жюневского гражданина» (См.: *Де Санглен Я. И. Полный обзор творений Фридриха Шиллера, Вольтера и Руссо*. М., 1843).

После смерти Николая I в эпоху «великих реформ» предпринимается издание собрания сочинений Руссо на русском языке, но выпел только первый том. Был напечатан «Эмиль», однако без «Исповедания веры савойского викария». Издатель и редактор Н. Л. Тиблен так объяснял это: «Для напечатания этого знаменитого отдела «Эмиля» мы должны были бы подвергнуть издание рассмотрению духовной цензуры, так как на обсуждение религиозных вопросов не распространяется новое положение по делам печати. Разрешение же цензуры «Изложение веры» едва ли могло получить... За «Profession de foi» сохранилось теперь только историческое значение, как общее, так и частное – по отношению к личности Руссо. С первым читатель может познакомиться из сочинений по истории литературы и истории философии, а со вторым он познакомится из последнего тома нашего издания, который будет посвящен личности автора. Мы постараемся как можно полно передать там сущность выпускаемых теперь страниц. Как личное убеждение давно уже умершего писателя, мысли, изложенные в «Profession de foi» могут быть напечатаны без цензуры, между тем как теоретическое изложение тех же мыслей в тексте «Эмиля», не может быть на основании существующих постановлений по части духовной цензуры, ни напечатано без ее разрешения, ни разрешено ею» (*Руссо Ж.-Ж. Собр. соч. Т. 1. СПб., 1866. С. 281–282*). Однако на французском языке в 1872 году, «Эмиль» был пропущен (См.: *Айзеншток И. Французские писатели в оценках царской цензуры* С. 781).

Начиная в 80-х годов XIX века в обществе растет интерес к идеям Руссо. В то же время начинается углубленное научное исследование политических и религиозных идей Руссо.

Цензурная политика была весьма противоречива. В частности, несмотря на то, что перевод «Исповедания веры савойского викария» не было разрешен духовной цензурой, в 1894 году выходит четвертым изданием книга Г. Дьяченко «Уроки и примеры христианской веры. Опыт катехизической хрестоматии», которая является, как указано

на титульном листе, пособием «...для законоучителей при преподавании Закона Божия вообще и катехизиса в особенности в высших и средних учебных заведениях, ... для пастырей церкви при составлении ими катехизических поучений и других видов церковной проповеди и при проведении внебогослужебных собеседований с народом, ... для родителей и воспитателей при религиозно нравственном обучении». Тем не менее в этой книге цитируются размышления Руссо о Евангелии и Иисусе Христе из «Исповедания веры савойского викария» (См.: *Дьяченко Г.* Уроки и примеры христианской веры. Опыт катехизической хрестоматии. М., 1894. С. 223). Этот же отрывок из «Исповедания веры савойского викария» приводится и в книге «Мнение Наполеона и Руссо о божественности Иисуса Христа и святости Евангелия», одобренной духовной цензурой (См.: *Мнение Наполеона и Руссо о божественности Иисуса Христа и святости Евангелия.* Одесса, 1900. С. 3). Полностью же после более чем восьмидесятилетнего перерыва «Исповедание веры савойского викария» вышло в свет только в 1903 году, в издательстве «Посреднику», а в составе «Эмиля» только в 1911 году.

По отношению к «Общественному договору» цензурная политика была более жесткой, однако так же не отличалась последовательностью. В 1872–1873 году было разрешено к ввозу и полное собрание сочинений Руссо на французском языке, включавшее и «Общественный договор», однако ввоз «Общественного договора» отдельно на французском языке был запрещен даже в 1905 году. Выдержки из «Общественного договора», приведенные в сборнике отрывков из произведений Руссо на французском языке, были первоначально исключены иностранной цензурой, но затем разрешены в 1897 году (См.: *Айзеншток И.* Французские писатели в оценках царской цензуры С. 781).

В то же время в 1887 году А. С. Алексеев в своей книге «Этюды о Руссо» впервые в мировом руссоведении напечатал на языке оригинала по архивным источникам первоначальный вариант «Общественного договора». Несмотря на то, что теория общественного договора, начиная в 70–80-х годов XIX в. излагалась и исследовалась в многочисленных курсах истории политических учений, научных статьях и монографиях, особенно жестко цензура относилась к переводам. В 1882 году был запрещен перевод «Общественного договора» в «Библиотеке европейских писателей», вместо него были изданы отрывки из «Исповеди», причем цензор нашел в «Общественном договоре» и «крайне либеральные», и социалистические идеи. (См. *приложение*). Последняя попытка запретить общественный договор датируется 1905 годом (См.: *Айзеншток И.* Указ соч. С. 781).

Цензурные запреты пали только после революции 1905 года, когда вышли за короткий промежуток времени четыре издания основного политического труда «женевского гражданина» (*Руссо Ж.-Ж. Общественный договор*. М., 1906; *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или начала политического прав*. М., 1906; *Руссо Ж.-Ж. Об общественный договор или принципы политического права*. М., 1906; *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре*. СПб., 1907).

Таким образом, цензура, властные структуры и сопротивлялись требованиям общества, и в тоже время не могли не учитывать их. Цензурная политика носила волнообразный характер. Парадоксально, что в некоторых аспектах, прежде всего связанных с широким распространением самих произведений «женевского гражданина», в конце XIX – начале XX века, до первой русской революции, она была более жесткой, чем в эпоху александровского царствования.

Однако, в свою очередь, общество выработало целую культуру преодоления цензурных рогаток. В 80-е годы XIX века начинается всплеск интереса к идеям Руссо, растет количество публикаций, как чисто научных, так и популярных. Своего пика этот интерес достиг в 1912 году в связи с празднованием 200-летия со дня рождения Руссо уже после отмены цензурных запретов.

Приложение:

Руссо Ж. Ж.

Общественный договор

Доклад цензора В. В. Юза и определение Петербургского цензурного комитета о запрещении опубликования в «Библиотеке европейских писателей» названного сочинения [«Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо] с приложением корректуры его перевода (Печатается по рукописи, хранящейся в Российском Государственном историческом архиве: РГИА, Ф. 777 Санкт-Петербургского цензурного комитета, оп. 3, год 1881, ед. хр. 93. «Дело СПб Цензурного комитета по издаваемой г. Чуйко подцензурной "Библиотеке европейских писателей"» л. 15–15 об, л. 22 (остальные листы занимает корректура, которая не воспроизводится).

Юз Вильям Вильямович (1838–1888) — чиновник министерства иностранных дел, заведующий читальным залом Императорской Публичной библиотеки, статский советник, с 1882 года исправляющий должность цензора Санкт-Петербургского цензурного комитета).

Издатель «Библиотеки Европейских писателей и мыслителей» г. Чуйко (Чуйко Владимир Викторович (1839–1899) — издатель литературовед, журналист, переводчик, редактор журнала «Луч». Относительно «Библиотеки европейских писателей» Главное Управление по делам печати сообщало Санкт-Петербургскому цензурному комитету «Министр Внутренних Дел разрешил дворянину Владимиру Викторовичу Чуйко открыть подписку на предпринятое им издание «Библиотека европейских писателей», в которой помещаются произведения наиболее выдающихся мыслителей и писателей старой и новой Европы с объяснениями, а также биографическими статьями. Издание это будет разделено на серии, состоящие из десяти выпусков по пяти рублей за серию. Сообщая о вышеизложенном С.-Петербургскому Цензурному комитету для надлежащего сведения, Главное управление по делам печати вместе с тем по распоряжению г. Министра предлагает комитету относиться с особым вниманием к просмотру предпринятого г. Чуйко издания» (РГИА, Ф. 777, оп. 3, год 1881, ед. хр. 93). желает в V выпуске его издания поместить в русском переводе философское рассуждение Ж.-Ж. Руссо «О социальном договоре» («Le contrat social»).

Названное сочинение великого французского мыслителя наполнено парадоксами и крайне либеральными идеями. Оно представляет из себя свод начал свободы и состоит всего из 16 глав, которые в рукописи заняли 32 страницы. Впервые это сочинение было напечатано за границею в 1732 году (Неверно. «Общественный договор» был напечатан в 1762 году в Амстердаме), а чрез 40 лет (Явная ошибка. Французская революция началась в 1789 году. Якобинская диктатура существовала в 1793–1794 гг.), после того послужило во Франции Робеспьеру руководством для его действий и тогдашних революционных собраний.

В этом сочинении автор говорит, что права людей должны заключаться в свободе и равенстве, что человек рождается свободным и везде он в оковах. До тех пор, пока народ принужден покоряться и покоряется - он хорошо делает, но, как только он в состоянии сбросить с себя иго и сбрасывает его — он делает еще лучше. Общественный порядок есть священное право, которое служит основанием всем другим правам. Но это право не получает своего начала в природе, значит оно исходит из договоров. В рассуждении об образе правления Руссо стоит за демократию. Он восклицает: «Что сделало дворянство (аристократия) для славы своего отечества или счастья рода человеческого. Будучи врагом законов и свободы, что оно породило в большей части городов, где оно процветало, как не тиранию и угнетение народа!» (Неточный перевод рассуждений о дворянстве милорда Эдуарда, персонажа романа Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или

Новая Элоиза»: «Чем же может похвалиться сословие, принадлежностью к которому вы так гордитесь? Что совершено ради славы отечества или счастья человеческого рода? Смертельный враг законов и свободы, что же породило оно в большинстве стран, где занимает столь блистательное положение, кроме тирании или угнетения народов?» (Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. Ч. 1. Письмо LXII. От Клары к Юлии. С, 154).

Он порицает самым жестоким образом монархический образ правления. Вместе с тем он утверждает, что верховная власть нераздельна и равно как законодательная власть должна принадлежать народу, а исполнительная правительству.

Принимая во внимание, что распространение такого учения Ж. Ж. Руссо, пропитанного социалистическими идеями и посягающего на начала монархической (существующей у нас) самодержавной власти, и при том, при тех антиправительственных стремлениях некоторой части нашего общества, которые за последние годы у нас проявились, не может быть уместным, а потому цензурирующий полагал бы перевод на русский язык трактата о социальном договоре Ж. Ж. Руссо – заслужившего порицания по своим выводам и в литературе либеральной Франции XVIII века – к печатанию не допускать.

О вышеизложенном имею честь представить на усмотрение Цензурного Комитета.

Из сего прилагаются *пять* листов корректуры перевода названного сочинения (Этот абзац и предыдущий перечеркнуты карандашом).

Статский советник В. Юз

Определено: согласно мнению цензурирующего перевод к напечатанию не допускать.

Ионайтис О. Б.

г. Екатеринбург

Революция и творчество

Иллюзии двигали миром...

Федотов Г. П.

Одной из самых распространенных и древних иллюзий человечества является миф о единстве революции, свободы и творчества: для того, чтобы человек стал Творцом необходима свободная революционная буря, которая пробудит творческий потенциал и одновременно – очистит для творчества площадку. Свободен человек – свободен творчество. Но что это за свобода, свобода от чего, во имя чего и за какой счет?

Свобода от Бога, от истории, от человека – но к какой свободе творчества это ведет? Ответы на эти вопросы искали русские мыслители, попавшие непосредственно в водоворот революции.

С. Н. Булгаков, переживший на личном опыте слом 1917 года, писал, что Бог сотворил человека как вершину мира, как существо космическое, а мир как бытие человеческое. Человеку изначально дано осуществлять свою человечность, то есть быть существом пнитическим, творчески действующим в этом мире. Причем действующим активно, а не пассивно. Но человек «...должен творить не как Прометей и не как раб, но как сын, которому сказано: “без меня не можете творить нечего” (Ин. 15, 6) и который сам говорит себе: “Все могу о укрепляющем меня Иисусе” (Фил. 4, 13)» (*Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 643*). Как это связать с духом революции, все сметающим на своем пути, разрушающим «старый» мир и строящим «новый»? На чем основано было убеждение многих, что на следующий день после революции русская культура должна пережить небывалый расцвет?

Иллюзии... вечные иллюзии человечества о свободе и революции, о пробуждении творческих сил. Революция освобождает скованные силы. Старый режим своей инерцией, сословными привилегиями «глушит» народные силы. Освобождение гражданина – освобождение таланта. Революция разбудит в своих сынах героические страсти, которые перейдут в высшие сферы: историю, искусство. Классический пример – Великая Французская революция.

Какая завораживающая иллюзия. История же говорит об ином. Между революционным пожаром и культурным расцветом Франции лежит духовная пустыня: Империя. При Наполеоне литература была скована, как никогда при старой монархии. И, что еще хуже, страна не ощущала потребности в искусстве, в философии. Если отвлечься от грома военных побед, Франция жила внутренними процессами буржуазного накопления. Воскресение французской революции было связано не с революционной бурей, а скорее с ее отрицанием – с той огромной реакцией против XVIII в., которая носит имя романтизма.

А что же русская действительность? В начале она давала некие основания для надежды, что иллюзия может стать реальностью. Поэты старой России и новые писатели, вышедшие из народа, сливались в общем мажорном ощущении жизни. Буря захватила их, опьянила сладостью идей. Жизнь казалась многообещающей. Ничто не оставляло в выбранном пути. Страна весело шагала по трупам гражданской войны –

навстречу сияющему будущему. За литературой, театром вставали массы, жадно рвущиеся к просвещению, наполнявшие залы публичных лекций, аудитории рабфака. Увы, вскоре от надежд мало что осталось. А. Блок, воспринявший революционный шторм как очищающий, благотворный, веющий свободой, написавший «Двенадцать», в 1921 г. говорит:

Россия, нищая Россия...
Тебя жалеть я не умею...

И наступает время разочарования и умирания. С. Есенин признается: «какого ж черта я ораю, что я с народом дружен, моя поэзия здесь больше не нужна». И, как следствие, типичное следствие – самоубийство. Если К. Бальмонт в 1918 г. объявлял себя революционером, то в 1922 г. он пишет:

Людей родных мне далеко страданье;
Чужда мне вся земля с борьбой своей.

Жизненная трагедия В. Брюсова и многих других – яркий пример перехода радужного восприятия «перемен» в драму миропонимания.

Уже в годы НЭПа волна пошлости и стяжательства нахлынула, затопляя бескорыстный идеализм предшествующих лет «света и знания». Но во второе сталинское десятилетие от этого идеализма уже ничего не осталось. Сперва он был переключен на техническое поле строительства, затем на военный энтузиазм, полярный миф и т. д. То, что наступило потом – террор и рабство. Огромная интенсификация культуры покупалась, в значительной мере, за счет понижения ее уровня. Измеряя масштабами старого режима, в СССР, в сущности, не существовало ни средней, ни высшей школы. Всеобщая грамотность – лозунг революции. Результат – мало кто умеет грамотно писать, мало кто чисто говорит по-русски. Невежество в области истории религии, духовной культуры вообще – искажающее. Старые ученые жаловались на отсутствие высоко подготовленной молодой смены. Все это окрашивалось цензурой, давлением партии, арестами. Какая культура возможна в таком отравленном воздухе? О какой свободе может идти речь? Этот результат был предопределен характером всей революции. Проблема заключается в том, что свобода личности, свобода творчества в том числе, не была темой русских революций. Русский большевизм понял социализм как тоталитарное огосударствление жизни. Поэтому октябрьская революция оказалась не освобождением, а удушением культуры. Массы вначале пережили праздник освобождения. Но он никакого отношения не имел к свободе мысли, слова, культуры. Говоря по-русски, это была воля, а не свобода. Но и она длилась не долго. Постепенно «большевизм» организовал всю культуру, науку под лозунгами марксизма-ленинизма.

В России начала XX в. духовное и качественное понимание культуры казалось побеждало утилитарное. С тех пор произошла сильная реакция. В войнах, в революциях, в экономических кризисах с необычайной мощью заявили о себе низшие, элементарные стихии культуры. Вопросы об оружии и хлебе вытеснили все запросы духа. Даже социальные проблемы решались не в терминах свободы и справедливости, а в терминах хлеба и оружия. В то же время революции вскрыли глубокий кризис самой идеи гуманистической культуры. Тупики, к которым она пришла во многих областях – нагляднее всего в искусстве – вызвали глубокое разочарование в самом смысле культуры. И как результат – жажда простоты и грубости. В спорте, технике ищут спасения вопросов духа. Один из деятелей культуры заявлял, что в искусстве есть, подобно религии, «опиум для народа». Пролетарский поэт А. Чужак писал, что искусство, как государство и классы, перестанет существовать в будущем социалистическом строе, после того как полностью насытит жизнь. Стремление к упрощенности (как в форме, так и в содержании), к «урбанизации» искусства прослеживается ясно. К примеру, стихотворение «Мы» В. Кириллова, популярное в 1923 г.:

Мы, несметные, грозные Легионы Труда,
Мы победили пространство, морей, океанов и суши...
Пусть кричат нам: «вы палачи красоты»...
Во имя нашего завтра – сожжем Рафаэля,
Разрушим музеи, растопчем искусства цветы...
Позабыли мы запахи трав и весенних цветов.
Полюбили мы силу паров и мощь динамита...
Сам себе Божество, и Судья, и Закон...

Певец революции В. Маяковский в своем творчестве четко показал незначительность традиций культуры, порыв создания нового, и самого нового творца:

Мы тебя разгромим, мир – романтик.
Вместо веры – в душе электричество и пар...
Стар – убивать. На пепельницы черепа...

У него же мы читаем достаточно откровенные высказывания, которые, впрочем, являются характерными для своего времени: «Белогвардейца найдете – и к стенке, а Рафаэля забыли... Время пулям по стенкам музеев тенькать... а почему не атаковали Пушкина? А прочие генералы классики?» (1918 г.) Ориентация искусства, его форма прорисовывались четко.

Первой предпосылкой культуры является человек. Вспомните в черты нового человека, созданного революцией, так как именно он будет творцом новой культуры. И что? Перебираешь одну за другой черты, которые традиционно связываются с русской душевностью, и не находишь их в новом человеке. И вместе с тем сколько нового?! Что осталось от «святой» и «вольной» Руси, но так же и от Обломова и т. п., от

всех положительных и отрицательных воплощений русского национального лица? Мы привыкли, опираясь на русскую классику считать, что русский человек добр, во всяком случае – умеет жалеть. В русской мучительной, кенотической жалости видели основное различие нашего христианского типа от западной моральной установки. Теперь же жалость вырвана из сердца и жизни. Жалость – бранное слово, пережиток. «Злость» – ценное слово, ценное качество, злость в общественной жизни, даже в творчестве – злость. При таких условиях веселье приобретает определенный оттенок, особенно если вспомнить реальные события времени:

И нигде на свете не умеем,
Как у нас, смеяться любить...

Но когда большевики попытались создать свою культуру, они пришли к той «антропофагии», о которой писал Ф. Достоевский. Нечаевщина была первым крупным проявлением русского большевизма. Гений Достоевского выразился в том, что по определенным чертам он воспроизвел всю современную ситуацию. Сам Шигалев не без изумления заметил, что в своем учении, «выходя из безграничной свободы» он «заключает бесконечным деспотизмом», что и произошло на практике.

Века христианства облагородили человеческую натуру. И когда большевики сделали свой опыт и показали человека без Бога, без религии, без Православия, показали в том состоянии, о котором Достоевский говорил: «Если Бога нет, то все позволено», то весь мир ужаснулся это садически-злой улыбке – «... как у нас, смеяться и любить».

За религией в области духовной следуют наука и искусство. Некультурность социализма в данных областях сводится к тому же основному греху, как и некультурность в области религиозной: к мечте о возможности разорвать традицию мировой человеческой жизни и из царствия «буржуазной скверны» перескочить в «социалистический рай». В области искусства большевики обещали показать русскому народу «новую землю и новое небо». Но фактически, кроме лозунгов в политике ничего не было сделано. Д. Мережковский писал, что это художественное бессилие – зловещий признак.

Какие исторические платы в русском человеке разрушены революцией, какие переживают ее? Истребление старого культурного слоя и уничтожение источников, его питавших, должно было снять в духовном строении русского общества два самых верхних слоя. Имперский человек и интеллигент погибли вместе с «буржуазией». Что касается имперского типа, человека универсальной культуры, то остатки его еще сохранились в рядах «спецов». Власть сплехватилась, что истребление высшего, культурного слоя наносит непоправимый урон технике. За единицами, оставшимися в живых

стали ухаживать. Но в них ценили именно узких специалистов. Их широкая культура, никому не нужная, даже оскорбительная для нового правящего слоя, доживала в пределах маленьких кружков или отдельных семейств. Новый образованный класс даст исключительно спецов, лишенных часто элементарных основ культуры. С другой стороны, никогда, со времен Московского царства, Россия не была отгорожена от Европы такой высокой стеной. Эта стена была создана не только реальными границами, а прямым презрением к буржуазной, «догнивающей» Европе. Советская интеллигенция повернулась спиной к Европе и, следовательно, добровольно пресекла линию русского «универсального» человека. Добавьте к этому, что для советского интеллигента характерно ощущение своей недостойности, «прослойки», и как следствие – рабская психология. Исключения лишь подтверждают правило. Пролетариат и крестьянство смотрят на интеллигенцию как на вымирающее явление, чуждое «прогрессивным» идеям революции. А, по сути, новая советская интеллигенция есть порождение новой власти, подерживающее эту власть.

Призвав к свободе человека, к освобождению его от всех «уз» привел к изменению облика и психологии самого человека. Произошло это, к сожалению, быстро. М. Волошин четко показал параметры, по которым перемена прослеживается ярче:

Машина научила человека
Пристойно мыслить, здраво рассуждать.
Она ему наглядно показала,
Что духа нет, а есть лишь вещество,
Что человек такая же машина... что мысль
Пустой продукт пищеваренья мозга,
Что бытие определяет дух,
Что гений – вырожденье, что культура
Увеличение числа потребностей,
Что идеал – благополучие и сытость...
Все ополчилось против человека.
А в городах, где заперты рабы,
Распахнуты театры и музеи.
Клокочут площади, ораторы в толпу
Кидают лозунги о ненависти классов,
О социальном рае, о свободе,
О радостном содружестве племен,
И нищий с оскотиненою душой,
С охолощенным мозгом торжествует
Триумф культуры, мысли и труда...

(1922 г.)

Государственная машина, машина власти, машина революции подавила и культуру и свободу. Для современного человека, которому дана возможность уже исторически рассматривать данный период, находит все больше подтверждений этим ужасным, страшным, пророческим словам.

«Будут ли нынешние события хоть той грозой, которая очищает воздух и проясняет сознание? ...каждого, кто не отчаялся еще в России, кто еще верит, что “Россия будет”, волнует больше всего этот вопрос», – писал А. Изгоев в известном сборнике «Из глубины», имея опыт и революционных преобразований и строительства новой культуры, еще «горячий» опыт (*Изгоев А. С. Социализм, культура, большевизм // Из глубины. М., 1993. С. 361*). После «очищающего» огня революции мыслители обратившиеся к ее образу, увидели многое, но только не свободу и культуру. «Теперь мы стоим над ней (Россией. – *О. И.*), полные мучительной боли... Приблизилась смерть, и, затененные ее крылом, мучительно близким, навеки родными стали черты ее лица. Отвернувшись от Царицы, мы возвращаемся к страдальце, к мученице, к распятой. Мы даем обет жить для нее, для ее воскресения, слить с ее образом все самые священные для нас идеалы», – писал Г. Федотов (*Федотов Г. П. Лицо России // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 42*). Что это – необходимый фактор для любви к Родине? Неужели необходима была революция, с ее пожарами и жертвами, с тем, что последовало за ней, что бы мы могли осознать обманчивость зловещих идей о «рае на земле»? Но, что точно мы можем сказать – революция и свобода вовсе не тождественны ни понятийно, ни исторически, а без свободы не бывает расцвета культуры. Ибо культура, творчество развиваются не «вопреки», а «вследствие».

И как бы противостоя революционной реальности, и одновременно намечая движение в будущее, звучат слова С. Н. Булгакова: «Задача культуры – дело богочеловеческое, то есть очеловечение мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно...» (*Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 642*).

Коптелова Т. И.

г. Нижний Новгород

Русская революция и евразийство

Евразийское движение сформировалось в среде русской интеллигенции, эмигрировавшей или высланной из России вскоре после прихода большевиков к власти. В него вошли такие видные мыслители как Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский, Н. Н. Алексеев, Г. В. Вернадский, Л. П. Карсавин и некоторые другие. Современники справедливо полагали, что Октябрьская революция 1917 г. – одна из важнейших причин возникновения этого философского течения. Так, А.

Кизеветтер со знанием дела заявлял, что евразийство «родилось из ощущений, навеянных водворением в России большевизма» (*Кизеветтер А. Евразийство // Мир России. Евразия: Антология. М., 1995. С. 315*). Многие исследователи, разделяя подобную точку зрения, считали евразийство движением пореволюционного типа.

В отличие от лидеров «белого» движения, усматривающих в революции только безусловное зло для России, евразийцы воспринимали ее как необходимое событие в истории страны, подготовленное двухсотлетним «петербургским» периодом. Наши философы полагали, что Россия стала испытывать на себе губительное влияние европейского либерально-эгалитарного прогресса после реформ Петра I. В это время «русские, – писал Н. С. Трубецкой, – должны были проникнуться романо-германским духом и творить в этом духе» (*Трубецкой Н. С. Верхи и низы русской культуры // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М., 2000. С. 127*). Опасность европейского влияния, по убеждению евразийцев, заключается, в первую очередь, в навязывании чуждых русскому народу ценностей и идеалов.

Вершиной европеизации евразийцы считали попытку внедрения коммунизма в России (См.: *Савицкий П. Н. Два мира // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 115–116*). Видя в коммунистической идеологии главным образом европейские черты, евразийцы считали ее чрезвычайно опасной для русского народа. Но совершенно иное отношение у них сформировалось по отношению к большевикам. Наши философы полагали, что коммунистов породили разрушительные европейские революции, а большевиков – русская революционная национальная стихия. Евразийцы противопоставляли русский большевизм и европейский коммунизм. Многие из них утверждали, что большевистская партия несла в себе национальные, самобытные черты. Это в свою очередь способствовало созданию большевиками нового правящего слоя и привлечению к нему широких народных масс.

Евразийцы убеждены, что благодаря большевикам, вобравшим в себя, хотя и отчасти, культурно-историческую сущность России-Евразии, раскрываются особые перспективы русской революции. Для них революция – возможность остановить губительное влияние Запада. Она, по словам наших философов, способствует глубинному естественному проявлению русского духа, а поэтому «означает выпадение России из рамок европейского бытия». Революция – это для русского народа шанс вновь вернуться на собственный, самобытный путь развития. Неудивительно, что, несмотря на весь трагизм революции, евразийцы обнаруживали в ней не только отрицательное, разрушительное, но и положительное, созидательное значение для русского народа.

Революция в России, по Флоровскому, – это «не только бунт», «в ней есть свои свершения, свои достижения» (Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 159).

Таким образом, по мнению евразийцев, революция – отнюдь не крушение нашей страны в целом, а крах всего лишь «петербургской» России. Это своеобразный «суд истории» над определенным периодом русской жизни. Прав А. Ф. Замалеев, утверждая, что для евразийцев революция – преимущественно результат «самодержавия императорской России, падения всемирного европеизма. Она знаменовала собой начало евразийского возрождения России» (Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. С. 299). Именно ей были открыты пути формирования нового государственного устройства. После революции стало уже невозможно крепить русское могущество на воле и темпераменте правящего меньшинства, не считаясь с «органическим ростом народного уклада».

Доказательством положительных изменений, принесенных революцией, по убеждению евразийцев, стали большевистские Советы. Наши мыслители противопоставляли их буржуазному парламентаризму Западной Европы. В этой связи они утверждали, что Советы в большевистской России совершенно правомерно формировались на базе какого-либо определенного социально-территориального, социально-экономического образования, в то время как буржуазная демократия опиралась на дезорганизованный конгломерат избирателей, ничем не связанных между собой. Главный же недостаток большевистских Советов, по мнению наших философов, – проникновение в них коммунистической, разрушительной идеологии. Поэтому они лишь подготовительная почва для будущих евразийских Советов (См.: Савицкий П. Н. Евразийство как исторический замысел // Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 108).

Евразийскую концепцию русской революции нельзя причислить ни к «левым», ни к «правым». Да и сами евразийцы замечали, что и та, и другая идеологии к середине 20-х гг. XX в. почти полностью исчерпали себя. С одной стороны, рассматривая конкретные исторические условия, наши философы много говорили о том, что те «левые» идеологии, которые в начале XX в. определяли жизнь России и Европы, «выветрились, обветшали, покрылись каким-то налетом косности и охранительного мракобесия». С другой стороны, инстинктивные стремления человека в эпоху потрясений вернуться к «доброму старому прошлому», характерные для «правых» движений, по убеждению евразийцев, также идеологически исчерпаны (См.: Трубецкой Н. С. У дверей реакция? революция? // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. С. 359–361).

Евразийцы считали себя носителями новой идеологии, которая не «левая», не «правая», ибо «лежит в другом плане». Ими постоянно подчеркивалось, что она живет не сегодняшним и даже не вчерашним днем, а вбирает в себя элементы весьма отдаленного прошлого. «Эти очень древние элементы, почерпнутые из глубин исторической памяти, – замечает Н. С.Трубецкой, – оказываются новыми и революционными именно благодаря пересадке в новый контекст» (*Трубецкой Н. С. У дверей реакция? революция? С. 365*). Поиски нужных современности «древних элементов» заставляют евразийцев обратиться в первую очередь к истории Русской православной церкви и учениям Отцов церкви. Это формировало у наших философов взгляд на революцию с позиций православия. Представители евразийского движения рассматривали историю России как «историю рождения, становления и развития Православной Русской Церкви» (*Савицкий П. Н. Евразийство (опыт систематического изложения) // Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 51*). В этой связи революция представлялась им как выражение глубочайшего духовного кризиса, подготовленного двухсотлетним обмирщением православного сознания. Они подчеркивали, что духовный кризис открывает широкие возможности для покаяния и возрождения православия в России. Очевидно революция, по мнению евразийцев, подготавливает почву для духовного воскресения нашей страны. Новая социальная эпоха в России, по упованию наших мыслителей, «будет эпохой веры». Только религиозно-духовное возрождение способно раскрыть всю самобытность, уникальность России-Евразии.

Мартынова Е. А.

г. Саранск

Веховцы о революции и революционерах

Веховцы, несмотря на основополагающие разногласия, определившие их отношение к революции, сходились в одном – в признании невозможности социалистического переворота в стране со столь низким уровнем развития гражданского общества. Внешним преобразованиям, по их мнению, должна предшествовать глубокая работа по духовному преобразованию общества. Веховская критика интеллигенции оставалась в рамках внутреннего развития интеллигентности, признание духовных, а не формальных авторитетов. Веховская интерпретация интеллигенции – это продолжение tradi-

ции понимания интеллигенции как творческого меньшинства, в котором происходит возрождение и обновление нарушенных социальных ценностей.

Первым совместным выступлением «идеалистов-общественников» был сборник статей «Проблемы идеализма» (1902). Общие задачи участников сборника были сформулированы в предисловии П. И. Новгородцева. «Та основная проблема, которая в наше время приводит к возрождению идеалистической философии, есть прежде всего проблема моральная, – писал философ в предисловии к сборнику, – Современный поворот к философии не есть плод одной теоретической любознательности: не одни отвлеченные интересы мысли, а прежде всего сложные вопросы жизни, глубокие потребности нравственного сознания выдвигают проблему о должном, о нравственном идеале» (Проблемы идеализма. М., 1902. С. 7–8). Затем последовал сборник «Вехи», участники которого стали выразителями «веховства» как идейного движения, призывавшего интеллигенцию к отрезвлению, отходу от стадной морали, утопизма, оголтелого революционерства в пользу работы духовного осмысления и конструктивной социальной позиции (См.: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 75.)

Появления подобных работ свидетельствовало о кризисе русской интеллигенции, корни которого следовало искать в истории страны. Социальное расслоение и усложнение функций интеллигента в обществе объясняется, по крайней мере, двумя причинами: изменение и усложнение российской жизни и европейское влияние. Вторая причина первоначально считалась главной. Через западное воспитание дворянские сословия «с поспешностью измены» (А. И. Герцен) восприняли западные культурные ценности и стали осознавать себя новыми людьми. В противоборстве со славянофилами окончательно сформировался психологический облик русского интеллигента. Автор «Былое и дум» сравнивал «наших» и «не наших» с византийским орлом, у которого было две головы, смотревшие в разные стороны, на Запад и на Восток, но сердце билось одно. «Отщепенцы всех сословий, эти новые люди, эти нравственные разночинцы составляли не сословие, а среду» (А. И. Герцен), в которой совершался важнейший в русской истории разлом: складывался новый человеческий тип – автономная личность, противоположная соборной. У нее формировались другие ценности, другие нормы поведения. Рационализм становится её основной характеристикой. Становление автономной, самостоятельной личности – главное звено изменения мира. Однако у подобной самооценности и «нравственной автономности» личности были свои соблазны и

свои опасности: «соблазн эгоистического индивидуализма, вседозволенности, своеволие человека, забывшего Бога и соблазн использования Бога в земных Целях».

В «Вехах» и во всех дискуссиях вокруг них речь шла о первом соблазне: о народной, марксистской, социал-демократической интеллигенции и, чуть шире, о всякой революционно-демократической интеллигенции, которая связана с русским освободительным движением и которая его возглавила.

Основной фигурой в интеллигентской среде этого периода стал революционер. Святость революционных тезисов признавали многие. В России сказались особенности страны с запоздалым развитием капитализма. Традиционная дворянская элита постепенно политически и морально деградировала. Буржуазия в течение долгого периода не могла полноценно развернуться. Поэтому демократически настроенная интеллигенция выдвинулась на передний социальный план. Это придавало мировосприятию интеллигента политический характер. Произошло разграничение нравственных и политических идеалов интеллигентов-шестидесятников, основой мировоззрения которых была материалистическая и атеистическая философия. С этого времени интеллигенция стала рассматриваться в русской культуре как некое интеллектуальное сектантство, характеризующееся своеобразной идеологией и моралью. Подобный образ интеллигента сложился в результате его идейного противостояния самодержавию. Интеллигентскому сознанию стали приписывать не достижения отечественной и мировой культуры, не развитие национального духа и творческой энергии, а политическую «кружковщину», подпольную деятельность, этический радикализм. Принадлежность к интеллигенции стала означать не духовную уникальность, а политическую одержимость социальными идеями.

Применима в данной ситуации характеристика В. М. Межуева, данная им на заседании круглого стола по проблемам интеллигенции и власти. «Здесь говорили о беспочвенности русской интеллигенции, что, конечно, верно. Но отрыв от почвы является следствием другого её качества – идейности, стремления опереться в своём личном и общественном поведении на абстрактную и отвлеченную идею, заимствованную, как правило, из чужого источника. Дело в том, что эта идея выводилась ими не из реальной жизни, не из конкретной данности страны или народа, а из “теоретического мировоззрения”. Приверженность к той или иной идеологии для интеллигенции всегда была важнее повседневной, будничной культурной работы» (Интеллигенция и власть (круглый стол). Полис. 1992. № 3. С. 72–85).

По мнению авторов «Вех», подобные идеологические искания имели своим следствием фактическое «отщепенство» не только от государства, но и от народа, его быта

и образа жизни. Став предметом критики, оно не только осуждалось всеми авторами сборника, но и рассматривалось как «трагедия интеллигенции», которая, не мысля жизни вне народа и не имея своих личных интересов, с одной стороны, «растворяла себя в служении общему делу», с другой – никогда не могла приблизиться к народу настолько, чтобы он посчитал ее «своей».

«Трагедии интеллигенции» заключалась в вырождение духовности и культурного творчества, в жажде практических преобразований, в мании организации общего дела, коллективного труда, партий, восстания, социалистического строительства. Возражая тем философам и публицистам, которые пытались оправдывать большевизм и революционизм как последовательное выражение русской интеллигенции, интеллигентского «радикального сознания», Г. П. Федотов отмечал, что «самая природа большевизма максимально противоположна русской интеллигенции: большевизм есть преодоление интеллигенции на путях революции». По мнению веховцев не в том беда, что плохо делали революцию, а в том, что ее вообще делали, делали в то время, когда, по мнению П. Б. Струве, вся задача состояла в том, чтобы все усилия сосредоточить на политическом воспитании и самовоспитании.

В современной философии есть не мало последователей идей, изложенных в сборнике «Вехи». Один из них С. А. Ахизер. Рецензенты работы А. С. Ахизера «Россия: критика исторического опыта» называют её «послевеховской» и «послебердяевской», т. к. исследование перебрасывает «мост» к современной научной литературе о пути России. «Послебердяевский» ее характер определяется существенным совпадением во взглядах на понимание важнейших элементов русской революции, ее причин, характера большевизма. А. С. Ахизер так же, как и Н. А. Бердяев, считает большевизм внутренним для русского народа явлением, которое может быть преодолено исключительно изнутри, а не извне, причем сначала преодолено изнутри духовно, а затем уже политически. Ему также свойствен веховский взгляд на соотношение социальных слоев в истории России и характер их взаимоотношения (См.: А. С. Ахизера Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Новосибирск, 1997. С. 8).

К. Н. Вентцель: учение о свободном воспитании и революция

«Свобода!» – один из самых впечатляющих и волнующих лозунгов революции. Революция провозгласила свободу каждого человека незыблемой ценностью нового общества, в том числе – свободу ребенка – свободу будущего страны всеобщего счастья и благоденствия. Нужно сказать, что далеко не все изначально отвергли Октябрьскую революцию 1917 г. Многие увидели в ней возможность преобразовать общество на приоритетах гуманизма, общечеловеческих ценностей, основой которых является свобода человека, уважение прав каждого и, конечно же, воспитание молодого поколения достойными гражданами общества. Целый ряд известных русских педагогов, воодушевленные открывающимися перспективами претворить свои теории в жизнь, в начале поддержали революцию и со всей, присущей им активностью, стали на практике претворять в жизнь свои теории. Примером тому является жизненный путь К. Н. Вентцеля. К сожалению, большинство из них постигли разочарования, так как лозунги новой власти остались лишь лозунгами, а воспитание свободного человека будущего не входило в планы нового режима, который создал небывалую по мощи тоталитарную систему, подавляющую всякую свободу и творчество.

Константин Николаевич Вентцель (1857—1947) – один из известнейших отечественных педагогов. Он был философом, писателем и общественным деятелем. Но чем бы он ни занимался, он везде и всегда провозглашал свободу как краеугольный камень воспитания и бытия человека.

К. Н. Вентцель был продолжателем, уже имевшей свои истоки и историю, школы свободного воспитания в России. У истоков свободного воспитания стояли такие известные педагоги как Л. Н. Толстой, С. Н. Дурылин, С. Т. Шацкий, А. У. Зеленко. Но, все же, наиболее ярко идеи свободного воспитания выразил в своих трудах К. Н. Вентцель.

Учению о свободном воспитании были изначально присущи определенные установки:

1. Теоретики свободного воспитания отрицательно относились к большинству педагогических теорий прошлого, критикуя их за авторитаризм, насилие над природными склонностями ребенка, отсутствие интереса к глубинным устремлениям души воспитуемого;

2. Как писал В. В. Зеньковский сторонникам свободного воспитания свойственна «вера в творческие силы ребенка, в его внутреннее стремление к раскрытию своих сил. При этом всякое внешнее, даже самое благотворное влияние будет иметь тормозящее действие. Освобождение ребенка от всякого внешнего воздействия, устранение всякого авторитарного начала во взаимоотношении взрослых и детей, предоставление полного простора самостоятельности и инициативе ребенка – все это педагогические предположения идей Руссо о “радикальном добре” детской природы и о благоприятном значении полной свободы в естественном процветании детской души» (Зеньковский В. В. Русская педагогика в XX веке. Париж, 1960. С. 12);

3. Основой свободного воспитания, по мнению его приверженцев, является накопленный личностью собственный опыт, внутренние переживания, на базе которых и происходит становление человеческих качеств и привычек;

4. Движущей силой свободного воспитания мыслилась внутренняя активность ребенка, которая вводит юного человека в жизнь. Подавляющая, авторитарная позиция педагога, родителя и т. п., полностью исключается. Взрослый выступает лишь как создатель среды, в которой живет ребенок, реализует свой потенциал, набирается опыта;

5. Идеологи свободного воспитания указывали на пороки существующего общества, на отсутствие свободы, любви и уважения в социальной действительности, окружающей и формирующей человека. Избавление от язв социума они видели в реализации «доброт природы» человека, данной ему от рождения. Средством же и являлось школа свободного воспитания.

К. Н. Вентцель отстаивал крайние позиции свободного воспитания, то есть полную свободу самостоятельного развития детей в общении с окружающим миром. Он и его соратники (И. И. Горбурнов-Посадов, М. М. Ключковский и др.) утверждали: «Группировка детей, должна быть свободной и возникать сама собой, путем добровольного сплочения сходных элементов, и также свободно распадаться. Классы должны создаваться и распадаться сами собой. Интерес, любознательность, потребность знания – вот что соединит вокруг учителя толпу детей. Преподавание примет форму свободной беседы, свободного, непринужденного духовного общения, обмена мыслей. Воспитатель должен быть другом, старшим товарищем, к которому дети обращаются по мере надобности за помощью» (См.: Вестник воспитания. 1905. № 5. Приложение. С. 133). Чтобы претворить в жизнь эти идеи, К. Н. Вентцель на базе небольшого семейного детского сада, открытого Комиссией по организации семейных школ Педагогического общества, создал Дом свободного ребенка, который начал функционировать

с 1906 г. Свое представление о нем он изложил в книге «Как создать свободную школу (Дом свободного ребенка)» (1906). Пропаганде идей Дома свободного ребенка Вентцель посвятил также несколько статей и книгу «Новые пути воспитания и образования детей» (1909). В ней он утверждал, что в противовес школе с ее попыткой стандартизировать получение знаний и ригоризмом моральных предписаний, в новом учебном заведении за исходное начало будет взято «развитие воли самостоятельного творчества, потому что воля является центральным фактом душевной жизни, благодаря которому вся эта жизнь получает единство и гармоническое развитие» (*Вентцель К. Н. Новые пути воспитания и образования детей. М., 1923. С. 8*). Исходя из этого, задачами Дома свободного ребенка он определил: 1) формировать у детей активное отношение к жизни, окружающей природе, к получению знаний; 2) процесс образования сделать самообразованием; 3) процесс воспитания превратить в самовоспитание; 4) оказывать педагогическую помощь на основе собственной работы и личного опыта в формировании у ребенка нравственного идеала; 5) создавать свободные сообщества людей на основе самоуправления.

Эти достаточно общие и абстрактные задачи Вентцель конкретизировал в практических рекомендациях повседневной жизни Дома. К ним он относил: общественно необходимый труд (самообслуживание, изготовление школьного оборудования, уход за растениями и животными и т. п.); удовлетворение детской любознательности научных запросов детей; систематические, свободные занятия производительным трудом; свободные занятия искусством; отдых, еда, игры.

Идеи свободного воспитания К. Н. Вентцель пропагандировал не только в статьях и книгах, но и в лекциях, если такая возможность ему представлялась. К примеру, в 1915 г. в университете им. Шанявского он прочитал курс лекций «Новые пути воспитания».

Вентцель давно хотел создать Великую Хартию Свободы для детей, но реализовать эту идею Вентцель смог лишь в 1917 г., когда для Учредительного собрания написал Декларацию прав ребенка и опубликовал ее в книге «Отделение школы от государства и декларация прав ребенка» (М., 1918). Каждый из 18 пунктов Декларации утверждал право детей на свободу, «право не подвергаться никакому насилию, с чьей бы стороны оно ни исходило и под какими бы формами ни практиковалось» (*Вентцель К. Н. Теория свободного воспитания и идеальный детский сад. М., 1923. С. 26*). Почти все пункты «Декларации» многозначительны и актуальны: «1. Каждый ребенок, рождающийся на свет, каково бы ни было социальное положение его родителей, имеет право

на существование, то есть ему должна быть обеспечена определенная совокупность жизненных условий, как она устанавливается гигиеною детского возраста, необходимым для сохранения и развития его организма и для успешной борьбы последнего с враждебными жизни влияниями... 3. Каждый ребенок имеет право на свободное развитие заложенных в нем сил, способностей и дарований, то есть право на воспитание и образование, сообразное с его индивидуальностью. 4. Каждый ребенок, какого бы возраста он ни был, есть определенная личность, и ни в каком случае не может быть считаем ни собственностью своих родителей, ни общества, ни собственностью государства. 5. Каждый ребенок имеет право выбирать себе ближайших воспитателей и отказываться и уходить от своих родителей, если они оказываются плохими воспитателями... 10. Воспитание и образование на всех его ступенях является свободным даром ребенка. Каждый ребенок имеет право уклониться от того воспитания и образования, которое идет вразрез с его индивидуальностью... 12. Ни один ребенок не должен терпеть стеснения из-за своих убеждений, лишь бы их проявления не нарушали равные права других членов общества» (*Вентцель К. Н. Отделение школы от государства и декларация прав ребенка. М., 1918. С. 13.*).

Декларация оказалась невостребованной. Учредительное собрание, как известно, было разогнано, а Октябрьская революция, установив диктатуру пролетариата, политизировала все стороны жизни общества, в том числе и деятельность школьных учреждений. Декларация прав ребенка в России так и не принята до сих пор.

Основа учения К. Н. Вентцеля – свобода и уважение к личности ребенка должны пронизывать все стороны педагогической деятельности. Дети, родители, учителя и воспитатели равноправны и должны составлять, считает он, единое целое, «которое назовем воспитательным и образовательным общением людей друг с другом, должны одинаково подчиняться тем законам, которые вытекают из условий этого воспитательного общения. Сделать эти условия ясными для воспитанника и воспитателя и тем достигнуть свободного подчинения каждого из них этим условиям – вот все, чего надо добиться» (*Вентцель К. Н. Освобождение ребенка. М., 1923. С. 14.*). Гуманный характер этих и подобных заявлений Вентцеля несомненен. Но далеко не гуманной была обстановка в России в 20-е годы, когда издавались и переиздавались труды Вентцеля, посвященные проблемам свободного воспитания, Россия втягивалась в тоталитарный режим, впереди были страшные 30-е годы.

И все же, несмотря на реальность, окружающую мыслителя, К. Н. Вентцель вновь и вновь ставит вопрос о нравственном воспитании и свободе, ибо без свободы ничто

не имеет смысла. Он пишет, начиная свою статью, посвященную данной проблеме: «...вопрос о нравственном воспитании является бесспорно самым важным во всей области воспитания» (Вентцель К. Н. Нравственное воспитание и свобода // Вентцель. М., 1999. С. 182). Константин Николаевич так определяет спектр проблем для себя и своих последователей в этой области: «...какими целями следует задаваться в деле нравственного воспитания, если и нравственное воспитание, подобно всем другим сторонам, должно быть запечатлено характером свободы и должно отбросить все формы принуждения и насилия, как бы скрыты и замаскированы они не были» (Там же). Вентцель отмечает, что главная проблема заключается в том, что большинство педагогов боится нравственной свободы в ребенке, не знает и не представляет себе ее пределы и возможности, боится ее последствий. А по сути – пишет педагог – это есть страх того, что ребенок «обратиться к новой нравственности», которая может резко отличаться от существующих стереотипов.

Вентцель предлагает свое видение ответа на вопрос – что же такое нравственность относительно воспитательного процесса? «Истинно человеческая нравственность не может быть создана на подражании, внушении, образовании привычных взглядов, навыков и т. д., для этого требуется пустить в ход силы, и ребенок имеет полное право требовать от своих воспитателей, чтобы они сделали все возможное для развития в нем этой высшей нравственности, хотя бы она и явилась отрицанием того, что сами педагоги привыкли считать нравственностью» (Там же. С. 184). Часто, пишет педагог, в детстве «внушают» правила поведения, и более того – приучают к потребности, чтобы постоянно что-либо внушали, к потребности в гипнозе: «...не потому ли взрослое поколение впоследствии и всю свою жизнь остается столь сильно восприимчивым ко всякого рода внушениям, что эту способность обыкновенно поддерживают и усиливают в нем те воспитатели, которые пользуются ею как одним из средств, и даже самым главным, нравственного воспитания?» (Там же). Или далес: «...какая цена этой гипнотической нравственности, этому “внушенному добру”? Гипнотическая нравственность есть нравственность механическая, нравственность человека-машины, человека-автомата, а внушенное добро не есть добро в истинном смысле этого слова...» (Там же). Конечно же, подобные рассуждения шли вразрез с существующей установкой на «гипноз», осуществляемый школой при существующем режиме. Идеи Вентцеля явно не вписываются в «нужное» направление педагогической мысли.

Как же необходимо действовать воспитателю, с точки зрения Вентцеля, исходя из убеждения, что добро – это то, что самостоятельно и творчески рождается в душе ре-

бенка? Воспитатель словом и своей жизнью должен демонстрировать ребенку не абстрактные правила а то, что всякая истина только тогда истина, если она является самостоятельным, свободным творческим построением ума человека, и что всякое поведение тогда нравственно, когда оно представляет собой продукт самостоятельной, свободной творческой воли: «Если мы в своей жизни, и в особенности в области нравственности, будем вечными искателями, если мы будем всегда искать высшего и лучшего, если мы не будем верить в то, что мы обладаем последней, вечной, абсолютной истиной, то ничего не может быть лучше и благотворнее влияния примера подобной жизни на ребенка» (Там же. С. 185).

Вентцель отвергает любые формы нравственного догматизма, в котором он видит причину медленного развития человечества. Педагог высказывает крамольную, отнюдь не существующую реальность, идею: «Для своего нравственного прогресса человечество нуждается в возможно большем числе индивидуальных свободных творцов новой независимой нравственности... Только люди “свободные духом”, только “вечные искатели” могут быть двигателями нравственного прогресса в человечестве. И только в атмосфере чистой и полной духовной свободы может вырасти цветок истинной настоящей нравственности» (Там же. С. 186). О какой свободе может быть речь, когда общество четко, ясно и для всех уже выработало правила нравственности? Конечно же, идеи Константина Николаевича не вызвали ответной реакции у государственных чиновников.

Особое место в его системе занимает вопрос о религиозном воспитании, о воспитании религиозной терпимости и свободы.

Вопрос о религиозном воспитании очень сложен и важен, так как религия, с одной стороны, занимает значительное место в общественном бытии, с другой стороны – имеет свое, особенное значение для формирования личности. Но, прежде всего, как отмечает Константин Николаевич, следует определить для себя, что следует понимать под религией и какое место она занимает в жизни человека. При разрешении выказанных проблем необходимо избегать крайностей. Иначе мы вступим на путь фанатизма, нетерпимости и духовного насилия.

Теория свободного воспитания принципиально исключает всякое насилие над ребенком, в том числе и духовное. Этим объясняет К. Н. Вентцель и логику своих рассуждений: «...исходной предпосылкой является только факт существования религиозной проблемы, а не тот или другой способ разрешения ее, и поскольку она стала бы вводить в свои построения те или другие формы разрешения религиозной проблемы,

постольку она пошла бы против себя самой”, вступила бы в противоречие со всеми принципами свободного воспитания» (*Вентцель К. Н. О религиозном воспитании // Венцель. М., 1999. С. 187*).

К. Н. Вентцель подчеркивает, что религиозная проблема существует и для взрослого человека и для ребенка. Она по-разному разрешается в разные периоды жизни. Зависит это от уровня духовного развития личности и от тех знаний, чувств, которые присущи каждой конкретной, неповторимой человеческой личности.

На основании всего выше сказанного, русский педагог утверждает, что «вся задача религиозного воспитания может сводиться только к тому, чтобы помогать ребенку доходить собственными силами до ясного и отчетливого сознания религиозной проблемы и чтобы доставлять ему возможно больший и разносторонний багаж, могущий обеспечить ее наиболее приближающее к истине разрешение, чуждое узости, догматизма и нетерпимости» (Там же. С. 187–188). В области религиозного просвещения ребенку должна быть предоставлена полная свобода, должна быть обеспечена возможность создания своей собственной свободной религии, если он решит, что ее ценности абсолютны.

Религиозное воспитание не должно основываться на какой-то одной философской системе — материалистической или механической, или другой какой. Религиозное воспитание не должно контролироваться политическими партиями, и вообще какой-либо идеологической структурой. «Единственно правомерное здесь, из чего надо исходить, — это объективно и научно констатировать законы духовного развития ребенка, и как цель, которая должна быть вечно перед нашими глазами, это — развитие в нем свободной творческой личности», — писал К. Н. Вентцель (Там же. С. 188). И сегодня, спустя почти столетие, нельзя не согласиться с его ценностными установками, которые включают религиозное воспитание в систему гуманистического и толерантного отношения к человеку, а так же в систему воспитания, основанную на терпимости, понимании и уважении. Но, в то же время, понимаешь, насколько идеи русского педагога расходились с реальностью агрессивно атеистического общества.

Для того, чтобы выработать правильную систему религиозного воспитания, Вентцель предлагает различать религию как внутреннее переживание и религию как внешнее общественное учреждение, как единство определенных обрядов, догматов, церковного культа, который как бы извне налагается на личность, как нечто по традиции передающееся от поколения к поколению. Для Вентцеля нет сомнения, что рели-

гия как факт внутреннего переживания первична и важнее, а религия как общественное учреждение есть производная первой. Вентцель дает характеристику им обоим.

Во-первых, важно определиться с тем, что же такое религия как внутреннее переживание. По этому поводу Вентцель пишет: «Любовь, истина, добро, человеческая жизнь, сознание, вообще все то, что человек призван считать самым дорогим для себя и священным, какая судьба ожидает и постигает все это в мире, обречено ли все это гибели и, если приходится наблюдать гибель и исчезновение всего этого, то окончательная ли это гибель и бесповоротная или временная, – вот тревожные вопросы, которые не может не задавать себе человек и которые приводят нас на порог религии» (Там же. С. 189). И К. Н. Вентцель согласен с мнением Г. Гефдинга, который понимал религию как веру (в той или иной форме) в сохранение ценности того, что человек считает наиболее значимым в своей жизни. Вентцель указывает, что понимаемая в подобном смысле религия есть вечный, непреходящий компонент индивидуального и общественного бытия, есть естественный результат развития человечества. С историческим ходом событий меняются только формы религии, но сама она не умрет, так как без веры в сохранение ценности сама жизнь человека потеряла бы значение и «сделалась бы похожей на бесплодную пустыню».

Нельзя, по мнению Вентцеля «обучить» религии. Личность сама должна создать, развить и принять ее в себя. И причем самостоятельно. «Всякая другая нравственность и всякая другая религия есть только суррогат нравственности и религии» (Там же). Поэтому в «Доме Свободного ребенка» ни в коем случае нельзя внедрять в сознание детей какую-либо конкретную религию.

Какова же тогда задача руководителей «Дома Свободного Ребенка»? Константин Николаевич ее формулирует так: «Не внедрение детям тех или иных ортодоксальных нравственных или религиозных воззрений, а деятельная помощь им в самостоятельной выработке своих собственных самобытных воззрений...» (Там же).

Как же реализовать столь важную и сложную задачу? Педагог считает, что средствами должны являться не заучивание догм, а свободное интимное задушевное общение с детьми по поводу тех вопросов из области религиозной жизни, которые ими самими будут подниматься или повод к поднятию которых дают естественные обстоятельства самой жизни. Такие беседы могут начинаться спонтанно, неожиданно, не в установленные расписанием часы. И тем они ценнее и задушевнее. Воспитатель не должен отказывать ребенку в разговоре на эти волнующие темы.

При подобной логике возникает неизбежно вопрос об авторитете учителя, о возможностях влияния личности педагога на формирование религиозного мировоззрения ребенка. Вентцель подчеркивает, что воспитатель, конечно же, должен высказывать именно свои личные взгляды на религиозные проблемы, но ни в коем случае не навязывать их. Воспитатель должен прилагать все усилия к тому, чтобы его личная позиция не оказывала какого-либо давления на формирующееся религиозное мировоззрение детей, на пробуждающиеся религиозные искания ребенка, чтобы взгляды учителя не послужили препятствием к выработке самостоятельного, независимого суждения. Так как религиозные вопросы являются вопросами жизненно важными, то учитель должен стремиться приводить детей в состояние наибольшей активности и наименьшей пассивности при их рассмотрении. В этом процессе ребенок должен чувствовать себя свободной личностью, неутомимо ищущей высшей нравственности и высшей религии. И в результате именно такого подхода дети смогут выявить и сформировать свое религиозное мироощущение, столь важное для человека.

К. Н. Вентцель пишет, что «этим духом всеобщего искания, как руководителями, так и детьми, высшей личной нравственности и личной религии должна быть проникнута вся жизнь в “Доме свободного Ребенка”. И для целей этого искания руководители будут стремиться использовать все стороны и все формы жизни в нем. И производительный труд, и искусство, и занятия детей научными предметами – все может принести свою дань в великом деле содействия детям к самостоятельной выработке в себе истинной религии и истинной нравственности» (Там же. С. 148).

Особая роль в религиозном воспитании принадлежит изучению произведений всемирной литературы, начиная от древнейших и заканчивая современными, в которых так или иначе показываются, трактуются в художественной и образовательной форме глубочайшие проблемы религиозного мировоззрения.

Подобные идеи Константина Николаевича Вентцеля с каждым днем все более звучали «как голос одинокого в пустыне». Но, несмотря на это, педагог продолжал трудиться, продолжал искать новые ориентиры в педагогике.

В 30-е годы К. Н. Вентцель нашел уникальную область педагогики, удовлетворяющую интеллектуальным запросам теоретика педагогики. Ею стала космическая педагогика. В архиве Вентцеля сохранились несколько работ, посвященных ей. Часть их опубликована и демонстрирует простую глубину идей русского педагога, сумевшего осмыслить уникальную связь человека и Космоса.

Для того чтобы воспитывать у ребенка сознание общности своей жизни с жизнью Космоса, считает Вентцель, необходимо прежде развить в его сознании три идеи: идею личности, идею общества, в конечном пределе охватывающую все человечество, и идею Космоса. Другими словами, ребенок должен дорасти до сознания, что он представляет собой творческую личность, что он является членом определенного творческого общества, охватывающего человечество, и что вместе с человечеством он составляет часть творческого Космоса. «Надо научить ребенка сначала чувствовать себя частью маленького доступного ему для охвата сознанием уголка природы, частью поля, леса, луга, постепенно расширяя тот клочок земли, под которым он воспринимает себя как одно целое с природой до размеров земли как планеты, а отсюда уже переход к солнечной системе, к звездной системе, составляющей нашу вселенную, и к безбожной системе вселенных, охватывающей весь безграничный Космос» (Вентцель К. Н. Заметки о космическом воспитании // Вентцель К. Н. Свободное воспитание. Сб. избр. трудов. М., 1993. С. 162). Идеалом подобного воспитания является «свободная творческая личность, осознавшая свое кровное родство с Космосом и Человечеством и стремящаяся тесно и неразрывно слиться с ними в одной общей творческой работе над установлением царства Гармонии в Космосе и свободного братства среди человечества» (Там же). В другой работе, названной им «Человек – сын Космоса и сын Человечества» Вентцель подчеркивает: «Каждая личность может дорасти до сознания, никогда ее не покидающего, что она не только сын своих ближайших родителей, отца и матери, но и Сын Великого Творящего Космоса и Великого Творящего Человечества. И развитие в себе чувства этой сыновности по отношению к Космосу и Человечеству есть только вопрос времени» (Там же. С. 163). Но это отнюдь не значит, что мы должны презирать земное, тяготиться слышать о нем и с печалью покоряться нуждам природы. Космос не требует этого. «Он требует только одного: чтобы отдаваясь земному и земным переживаниям, мы никогда не забывали о целостной единой космической и о жизни Человечества в целом» (Там же. С. 164).

Человек, обладающий космическим сознанием, воспитанный на принципах космической педагогики, не может не быть нравственным. «Невозможно совершить злое, порочное, преступное тому, – пишет Вентцель, – кто слился всецело и безраздельно с Творческим Космосом, кто преодолел свою отдельность и обособленность, кто не противопоставляет больше себя Творческому Космосу, Человечеству и составляющим его людям, а рассматривает себя как составляющее с ним одно целое. У такого человека исчезли всякие поводы и мотивы для совершения зла» (Там же. С. 166).

Вершиной космической педагогики, по нашему мнению, являются, написанные в 1937 г. 24 правила свободного самовоспитания, имеющие название «Лучи на пути творчества». Этот катехизис свободного, космического самовоспитания не имеет аналогов в педагогической и философской мысли. Выполняя эти правила, каждое из которых раскрывает отдельные стороны единства человека и Космоса, личность приобретает способность «вчувствования в процессы жизни, происходящие в вещах и существах, находящихся вне» ее, что поможет ей побеждать желания, порождаемые ими, освободиться от «цепей невидимого рабства», приведет к углубленному знанию Космоса и Человечества, «к пониманию сокровенных тайн Жизни». В результате человек становится «больше, чем Человеком». Его жизнь приобретает Космический и Всечеловеческий характер, а его сознание объединяется в гармоническое сознание Человечества и Космоса. Но совершится это не в одной человеческой жизни, а в беспредельном ряду их, «которые будут переживать твое высшее “Я” вечное и бессмертное» через воплощение в другие сознания. Идущим рядом с нами и за нами, пишет Вентцель, надо сказать: «1. Держись крепко за свое высшее “Я”, вечное и бессмертное. 2. Слушай только голос твоего свободного творческого сознания. 3. Устремляй свои духовные взоры на самое идеальное, на самое возвышенное, что только можешь представить себе, на то, что еще не имеет бытия и формы, но с необходимостью должно осуществиться в грядущем во всей своей дивной Красоте, во всем своем великолепии, во всей своей Истине и Правде» (Там же. С. 156).

К. Н. Вентцель, его жизненная судьба и педагогическое творчество – одно из самых ярких явлений отечественной педагогической мысли. Гуманист, философ, космист – он отдал свои знания и силы, несмотря на тяготы жизненных обстоятельств, делу воспитания детей. Он был несомненным романтиком, но ориентированным практически, и если представлялась возможность, словом и делом доказывал правоту своих идей. Борец с любыми проявлениями насилия, тайными и явными проявлениями авторитаризма, Вентцель был поборником свободного воспитания, активной жизненной позиции, высокой нравственности и ответственности за благоденствия общества, человечества, Космоса.

К сожалению идеи свободного воспитания К. Н. Вентцеля не были востребованы современность во всем том масштабе, который бы позволил коренным образом изменить подход к образованию и воспитанию, они противостояли тоталитарным и авторитарным ориентациям после революционного периода. Педагогика становилась оружием в руках идеологии. Провозглашение всеобщей свободы кончилось ее всеобщим

запретом. На этом фоне слова самого Константина Николаевича Вентцеля звучат пронзительно и скорбно:

...И опять окружен я рабами в цепях,
И они, торжествуя, цепями звенят,
И толкуют о том, как в ребячьих сердцах
Они будут выращивать рабство и страх.
И «Свободный ребенок» объявлен мечтой
И волшебным, несбыточным сном.
И о клетке они говорят золотой
Под тяжелым железным замком.
Оттого в моем сердце такая печаль,
И тоскою душа так полна.
Что же манит друзей моих светлая даль,
Где свободного детства страна
Так пленительно ясно видна?..

Наумова Т.В.

г. Екатеринбург

Политика государства и научное познание

Трагична судьба генетики в нашей стране. «История науки – и не в последнюю очередь генетики и философии – неопровержимо свидетельствует, что, когда этот голос тонул в хоре восхвалений того или иного “триумфатора” науки, зерна добытой им истины превращались в плевела, познание делало “зигзаг”, развиваясь дальше уже от семян, брошенных рукой тех, кто еще недавно находился по видимости “вне науки”, а их воззрения считались “пустоцветом на ниве познания”. И тогда оказывается, что к истине более коротким путем ведет то, что ранее признавалось заблуждением...» (Фролов И. Г. Генетика и диалектика. М., 1968. С. 5–6).

«Триумфатором» биологической науки был Т. Д. Лысенко. Противоречива и неоднозначна деятельность этого человека в области естествознания. Однако, нет сомнения, что «... имя Лысенко стало нарицательным, олицетворяя собой вранье, демагогию, использование политического диктата для расправы с инакомыслием в науке» (Сойфер В. Н. Власть и наука. История разгрома генетики в СССР. М., 1993. С. 9). Но «как же могло произойти, что в нашей стране генетика была изгнана из жизни общества?... Диалектико-материалистическое познание самого сложного явления во Вселенной жизни – было поставлено под удар, вместо него настойчиво утверждалась схоластика Лысенко (Дубинин Н. П. Генетика – страницы истории. Кишинев, 1990. С. 5).

В августе 1948 г. на исторической сессии ВАСХНИЛ в своем докладе Т. Д. Лысенко говорил о том, что выводы генетики не могут быть совместимы с коммунистическими идеалами, о классовости в биологии. Отвергались, причем безапелляционно учения А. Вейсмана, Г. Менделя и Г. Моргана, Н. И. Вавилова. В противовес им утверждался приоритет «мичуринской агробиологической науки». Здесь сторонники Лысенко наверное забыли, а может быть не знали, что отношения И. В. Мичурина к менделизму действительно в 1914–1917 гг. было отрицательным, но в 1929 г. поставив опыты и проанализировав их, Мичурин убедился в том, что поставленные опыты подтверждают законы менделеевского расщепления. Но это было уже не важно... «В биологической науке определились два диаметрально противоположных направления: одно направление прогрессивное, материалистическое, мичуринское; другое направление – реакционно-идеалистическое, вейсманистское (менделеевско-моргановское)» (О положении в биологической науке. Стенографический отчет сессии ВАСХНИЛ. 31 июля – 7 августа 1948 г. М., 1948. С. 532).

Благодаря подобным «постановлениям» отечественная генетика потеряла лучших ученых. Для уничтожения «классовых врагов» на помощь призывалась философия, т. е. говоря о расколе в естествознании, приходится говорить о расколе в философии. Здесь философия была призвана работать на восхваление существующей власти. То, что случилось с генетикой, еще раз доказывает, что наука – это зеркало, в котором отражается политика государственного строя.

Сабиров В. Ш.
г. Новосибирск

Кризис и революция в физике, кризис философии и революция в России

Весьма симптоматично, что практически одновременно (весной 1909 года) были опубликованы «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» и «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» В. И. Ленина. В этих двух работах по существу были представлены две полярные философские программы, одна из которых призывала русскую интеллигенцию к возврату к национальной духовной традиции, к реабилитации религиозного мировоззрения, к созиданию подлинной философской культуры. Другая же, напротив, означала разрыв с на-

циональной духовной традицией, вся была построена на бичевании философских оппонентов, идеологизировала философское знание и подчиняла его целям политической борьбы. Сейчас можно констатировать, что идейное противостояние, содержащееся в этих двух работах, означало глубокий духовный кризис, переживаемый тогдашней русской интеллигенцией, который мог разрешиться либо благополучно (расцветом философского творчества и становлением подлинной культуры мышления в образованных слоях общества), либо насильственным устранением всякого равноправного философского диалога и установлением монополии одного-единственного образа мысли, в действительности означавшего уничтожение философии и свободного мышления. Как известно, случилось именно второе, но это произошло позднее, после октября 1917 года. В этой связи имеет смысл обратить особое внимание именно на данную работу В. И. Ленина, ибо в ней мы по сути дела находим «философские» предпосылки социальной революции в России.

Формально работа В. И. Ленина была посвящена критике модного тогда эмпириокритицизма – философского течения позитивистской направленности, но попутно руководитель партии большевиков пытается со своих позиций осмыслить события, происходившие в современной ему физике и вокруг нее. Дело в том, что в связи с новыми открытиями в естествознании (явления радиоактивности, электрона, рентгеновских лучей), оказались подорванными привычные представления ученых об устройстве материального мира, приведшие к кризису философских оснований физики. «Суть кризиса современной физики, – пишет в своей книге В. И. Ленин, – состоит в ломке старых законов и основных принципов, в отбрасывании объективной реальности вне сознания, т. е. в замене материализма идеализмом и агностицизмом. “Материя исчезла” – так можно выразить основное и типичное по отношению ко многим частным вопросам затруднение, создавшее этот кризис» (*Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм* // ПСС. Т. 18. М., 1973. С. 272—273). Причина этого затруднения, по Ленину, заключается в том, что физики придавали своим теориям онтологическое значение, т. е. мыслили метафизику как простое продолжение физики. Далее он объясняет и само это затруднение: «“Материя исчезает” – это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть

объективной реальностью, существовать вне нашего сознания» (Там же. С. 275). В этих рассуждениях противоречивым образом смешались вполне здравые, не лишенные глубины объяснения сути и причины кризиса в физике и пассажи, в которых придается гипертрофированное значение понятиям материи и материализма. «Материализм есть для автора, – писал Иван Ильин, – последнее и высшее слово философии. Все, не исповедующие эту доктрину в той или иной ее разновидности, суть “реакционеры” и “путаники”» (Ильин И. А. Рецензия на книгу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 44). Действительно, весь пафос книги В. И. Ленина заключается в том, чтобы возвести материю в абсолют, а материализм (диалектический) представить в качестве единственно правильного и непрерываемого философского учения. Ради этого вождь большевиков не гнушается никакими средствами. «Нельзя не обратить внимание на тот удивительный тон, которым написано все сочинение; литературная развязность и некорректность доходят здесь поистине до геркулесовых столбов и иногда переходят в прямое издевательство над самыми элементарными требованиями приличия: словечки вроде “прихвостни”, “безмозглый”, “безбожно переврал”, “лакей” попадают буквально по несколько раз на странице, а превращение фамилий своих противников в нарицательные клички является далеко еще не худшим приемом в полемике г. Вл. Ильина (псевдоним Ленина – В. С.)» (Там же. С. 45). Не будем удивляться этому обстоятельству, так как В. И. Ленин не был академическим философом, а политическим деятелем радикального толка. «Философские изыскания Ленина – ответ на запросы политической борьбы» (Емельянов Б. В. Очерки русской философии XX века. Екатеринбург, 2001. С. 178).

Кризис физики, в конечном счете, привел к научной революции в Европе. С появлением теории относительности А. Эйнштейна, квантовой механики, многих других научных гипотез и новых отраслей знания произошла смена парадигм в естествознании: классическая наука уступила место неклассической. Результаты научных исследований стали стремительно внедряться в производство, в XX столетии на Западе существенно изменился быт, образ жизни и материальный уровень жизни людей. Это в какой-то степени было связано с тем, что там сугубо научные проблемы не выходили за пределы академических кругов, не становились предметом идеологических спекуляций и политических разборок. Исключение составляли, пожалуй, только страны, где установились в 20-40-е годы нацистские и фашистские режимы.

В Советской России, к сожалению, не только философия, но и наука оказались под жестким прессом идеологии, в результате чего в свое время были фактически раз-

громлены генетика и кибернетика, а многие ученые были уничтожены морально или физически. Между тем, вся эта ситуация в физике конца XIX – начала XX вв. была, с нашей точки зрения, как бы знамением, к которому нужно было отнестись как можно серьезнее, а положение о том, что «материя исчезла» можно было проинтерпретировать иначе. Не столько в том духе, что свойства материи относительны, сколько в том, что и сам *материальный мир относителен*. Это утверждение, кстати, отнюдь не подрывает факта реального и объективного существования материального мира. Но оно настраивает человека на то, чтобы в поиске предельных оснований своего бытия он стремился к духовным ценностям. Об этом, собственно, и возглашали авторы «Вех».

В. И. Ленин же, не признававший личного Бога христианства, возвел в абсолют именно безличную материю. В своей работе он предстает не столько глубокомысленным философом, сколько религиозным фанатиком, готовым морально и физически уничтожать своих идейных противников и на их костях утвердить призрачное величие материализма, необходимого для построения социализма. Можно с уверенностью утверждать, что материализм В. И. Ленина – это идеализм помраченного идей социализма сознания русского интеллигента, который за словами «материя», «материализм», «социализм» не видел тысячелетней истории России, ее великой духовной традиции и культуры и, самое главное, живых, очень разных людей. «В Ленине пугало это сочетание в одном лице настоящего самобичевания, которое лежит в основе подлинного аскетизма, с бичеванием других людей, выражавшемся в отвлеченной социальной ненависти и холодной политической жестокости. Даже с религиозной точки зрения его личность ставит не проблему банальной греховности рядового человека или крайней свободы, свободы от всяких сдержек и уз, то есть, в сущности, распушенности сверхчеловека, а, скорее, проблему рациональной и дьявольской праведности» (*Струве П. Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 397–398*).

Парадоксально, но факт: борясь за материю и материализм против идеализма и «поповщины», «прогрессивную» науку противопоставляя «реакционной» религии, В. И. Ленин фактически утверждал и насаждал низший тип религиозности, чуждый подлинной философской культуре и культуре вообще. И, напротив, авторы «Вех», призывая интеллигенцию вернуться к подлинным духовным ценностям, реабилитируя религиозное мировоззрение, отнюдь не рвали с наукой и, тем более, не превращали философию в идеологию. Примечательно, что в своем сборнике они поместили статьи, в которых полемизировали не только с леворадикальной интеллигенцией, но и друг с другом. Они по сути дела являли собой

образец культурной философской полемики, демонстрирующей уважение к чужой мысли.

Таким образом, кризис философии в России, разрешившийся в конечном счете в пользу псевдофилософии большевиков, закономерно привел нашу страну к такому типу социального развития, в котором даже несомненные достижения покупались слишком дорогой ценой. Презрение к чужой мысли, оскорбление идейных противников совершенно естественно и легко переходило в нашей истории к моральному подавлению или физическому истреблению людей. Сейчас можно с уверенностью утверждать, что тезис В. И. Ленина о партийности философии не только ошибочен с теоретической точки зрения, (подлинная философия не партийна, а *персоналистична*, несет на себе глубокий отпечаток личности мыслителя), но и деструктивен в социокультурном плане. Общество платит слишком дорогую цену за философию, ставшую официальной идеологией.

Смирнова Т. В.

г. Екатеринбург

Иван Ильин о судьбе России

Иван Александрович Ильин, справедливо называемый «теоретиком российского авторитаризма», на Февральскую революцию откликнулся пятью брошюрами: «Партийная программа – “максимализм”», «О сроке созыва Учредительного Собрания», «Порядок или беспорядок», «Демагогия и провокация», «Совершенствовать законы по закону, то есть правовой порядком», в которых выдвигал на первый план демократические идеи свободы личности и народного самоуправления.

На Октябрьскую революцию Ильин отреагировал статьей «Ушедшим победителям», посвященной защитникам государственного строя. Философ был убежден, что любая революция, независимо от ее идеологического содержания, несет в себе пагубное для экономики и всей общественной жизни разрушение.

Несмотря на то, что ВЧК шесть раз арестовывала его, он не хотел покидать свою родину. В это время Ильин защитил магистерскую диссертацию и стал председателем Московского Психологического общества. Однако под угрозой применения против него высшей меры наказания осенью 1922 года он был вынужден покинуть Россию. Вместе с другими учеными, философами, литераторами его лишили гражданства РСФСР и выслали в Германию.

В 1938 году он переехал в Швейцарию из-за несогласия сотрудничать с нацистами. Здесь Ильин активно участвует в деятельности организаций эмигрантов, читает лекции по русской культуре, русских писателях, о религии и церкви, пишет философские труды. Эту работу он продолжил до самой смерти в 1954 году.

Ильин был активным противником коммунизма и ещё в середине XX века пророчествовал о его неминуемом падении, предупреждая русский народ об опасности введения «демократии» в России непосредственно после этого падения.

В двухтомном сборнике статей «Наши задачи. Историческая судьба и будущее России» изложены политические взгляды Ивана Ильина, с его концепцией этапов государственного строительства. Сборник писался на протяжении шести лет, 1948–1954 гг. Многие мысли, высказанные Ильиным по поводу прошлого, настоящего и будущего России, не теряют своей актуальности и в наши дни.

В этих статьях отображено целостное и многогранное мировоззрение замечательного русского политического учёного и мыслителя. Это результат огромной умственной работы, проделанной автором в нескольких областях: философии, праве, богословии, истории, политологии, искусствоведении и литературоведении. «Наши задачи» – труд в каком-то смысле энциклопедический, итоговый.

Первое, что он считает своим долгом – это высказать «пессимистический диагноз и прогноз: коммунистическая революция не приблизила Россию к народоправству, напротив, она подорвала все его живые основы, имевшиеся налицо в Императорской России» (Ильин И. А. Наши задачи // Ильин И. А. Собр. соч. Том 2, кн. 1. М., 1993. С. 172). Пророческой оказалась статья Ильина «Очертания будущей России», в которой он вынужден с прискорбием констатировать, что «прежней России нет», что «в этом ужасном процессе... очень многое снесено, истреблено и разрушено непоправимо. И сама русская душа в этих муках и унижениях менялась: слабое разлагалось, сильное закалялось, доброе гибло, злое ожесточалось; и в души изливался яд соблазна – страха, пресмыкания, предательства, деморализации и самого бесстыдного революционного карьеризма» (Там же. С. 445). Далее философ достоверно предвосхитил последствия революционных изменений: «Русский народ выйдет из революции нищим. Ни богатого, ни зажиточного, ни среднего слоя, ни даже здорового, хозяйственного крестьянина – не будет вовсе. ...Это будет народ “бесклассового общества”, ограбленный, но отнюдь не забывший ни того, что его ограбили, ни того, что именно у него отняли, ни тех, кто его подверг “экспроприации”. Но все будут бедны, переутомлены и ожесточены. Предстоит нищета граждан и государственное оскудение» (Там же. С. 446).

Будучи убеждённым монархистом, Ильин подчеркивал при этом уникальность существовавшей Российской Империи, в которой на протяжении многих веков мирно сосуществовали сотни этнических и расовых групп. Монархия, по Ильину, – идеал будущего государственного устройства России. При этом он считал, что переход от коммунизма к органичной для России государственности возможен только через *национальную диктатуру*, – не собственно диктатуру, но авторитарный режим. Ибо только *просвещенный авторитаризм* или *демократическая, либеральная диктатура* может избежать послекоммунистического хаоса и охлократии. Сверхзадача подлинного национального лидера, по Ильину, – духовная: пробудить творческие силы народа и создать условия для их оформления в органичные для России политические институты.

Таким образом, Илья Александрович Ильин еще полвека назад предвидел происходящее в наши дни и уже тогда предлагал пути решения многих политических и духовных проблем грядущей России на основе христиански-социального, волевого, творческого обновления.

Сутайкина М. В.

г. Екатеринбург

Революционная философия Д. С. Мережковского

Революция имела большое влияние на развитие русской философской мысли в начале XX века – это по сути было продолжение революции, это была тоже революция, но другая: революция в сознании.

Люди круга Мережковских были носителями весьма своеобразной политической культуры. Прежде всего, они, как и многие представители художественной интеллигенции, оценивали политическую реальность через призму своих личностных эстетических, этических и религиозных воззрений и описывали политический процесс с помощью излюбленных категорий. Мережковский охарактеризовал Февральскую революцию так: «Может быть с первых времен христианских мучеников не было во всемирной истории явления более христианского, более Христова, чем русская революция».

Мережковские и их эсеровские друзья весьма активно обсуждали возможность создания, по их словам, «ордена», который соединил бы террористический опыт революционеров с философией духовного максимализма. «Сущность идеи нашей требует возрастания делания», – разъясняла З. Гиппиус свою общественную философию. «Дел

же религиозно-общественных, действительно и сознательно таковых, – кажется еще не было... не было сознательной религиозно-революционной организации и, пожалуй, не мыслилась “христианская революция” или “революционное христовство”.

Отъезд Мережковских и Философова во Францию во время первой революции, где они провели около двух с половиной лет (1906—1908), был вызван комплексом переживаний фактов внутренней и внешней жизни, в свете которых подготовка и появление книги *«Le Tzar et La Revolution»*, ставшей центральным событием пребывания «тройственного союза» в Париже, выглядит закономерным итогом их общественной деятельности и жизнестроительных поисков предшествующих лет.

Идея издать боевой сборник – манифест возникла у Мережковских в результате осмысления революции 1905–1907 гг., постепенного «полевения» и отказа от иллюзий по отношению к возможному радикализму иерархов в русской церкви. Начиная с 1901 года, они искали в православной среде творческие силы, способные пойти навстречу общественной мысли и освободительному движению. Опыт открытого, но так и не состоявшегося по существу, диалога «левых» и «правых» (интеллигенции и духовенства) в учрежденных по инициативе Мережковских Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., их запрещение, прекращение печатания отчетов заседаний в религиозно-философском журнале «Новый путь» (1903–1904 гг.), неудачный альянс с «идеалистами» в «Вопросах жизни» 1905 г. и вынужденный уход из журнала «Вестник Жизни» – вся в целом не удавшаяся попытка создать единый «фронт» религиозной общественности, готовый организованно и действенно противостоять «исторической церкви» и самодержавию, а также не выпавшее на долю «тройственного союза» политическое руководство в этом процессе, способствовали усилению реформаторских интенций и идейного максимализма Мережковских, накануне отъезда в Париж они оказались на грани изоляции в религиозном освободительном движении.

Они восприняли революцию не столько как событие политическое, сколько как событие глубочайшей социальной и религиозной важности.

«Русская революция – не только политика, но и религия, – вот что всего труднее понять Европе, для которой и сама религия давно уже только политика. Вы судите по себе: вам кажется, что мы переживаем естественную болезнь политического роста, которую переживали в свое время все европейские народы. Пусть же переберемся, – все равно выше головы не прыгнем, кончим тем же, чем вы – остепенемся, протянем ножки по одежке, взнуздаемся парламентским намордником, откажемся от социалистических и анархических крайностей, и удовольствуемся, вместо Града Божьего, старень-

кою конституционную лавочкою, буржуазно-демократическою серединкою на половинке. Так было везде, так будет и у нас. Пожалуй, и действительно было бы так, если бы мы были вы не наизнанку, – если бы не наша трансцендентность, заставляющая нас разбивать голову об стену, лететь “пятами вверх”» (Д. Мережковский, *З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция*. М., 1999).

Мережковский был уверен, что Россия не пойдет по пути европейских стран и не остановится на конституционной монархии, Россия не смогла бы этого сделать, даже если бы захотела, т. к. для царя православного отречься от самодержавия значит отречься от православия.

Но когда исторические формы русской государственности и церкви будут низвергнуты, тогда в политическом и религиозном сознании народа возникнет такая пустота, которую не наполнят никакие существующие формы европейской государственности, – не только конституционная монархия, но и буржуазно-демократическая республика. Для того чтобы эти тысячелетние громады окончательно рухнули, нужно землетрясение. Ни на одной из европейских форм государственности русская революция не могла бы остановиться. Мережковский видит, что у России свой уникальный путь, как и путь русской революции. «Русская революция так же абсолютна, как отрицаемая ею государственность. Ее сознательный исторический предел – социализм; бессознательный, мистический – безвластие. Еще Бакунин предчувствовал, что окончательная революция будет не народною, а всемирною. Русская революция всемирна» (Там же).

Мережковский выделяет Россию из всего мирового сообщества и ставит ее на первое место, как единственное государство, которое может установить «безвластие», с помощью революции. Понятие «безвластие» не является у него отрицательным, он противопоставляет его государственности, принудительной зависимости каждого от всех, личности от безличных законов экономической необходимости. Для него «безвластие» – «это та последняя свобода, которою побеждается всякая внешняя необходимость, всякое насилие...» (Мережковский Д. С. Царь и революция).

«Последнее утверждение безвластия есть новое религиозное сознание и действие, новое религиозное соединение личности и общества, единого и всех, беспредельной свободы и беспредельной любви. Истинное безвластие есть Боговластие...» (Там же).

Социальное значение русской революции Мережковский видит в продолжении, а может быть и в завершении того, что начали, но не смогли закончить европейские революции.

Всю всемирную историю и, в частности, историю России он рассматривает как длительную эволюцию, как путь к новому сознанию, к новому царству, царству Божьему на земле, к безвластию – Боговластию и Богочеловечеству.

Русское самодержавие уходит корнями своими через Византию, Второй Рим христианский, в Первый Рим языческий и еще далее, в глубину веков, в монархии Востока. Рушится здание тысячелетней древности, твердыни, которая служила оплотом всех реакций, и о которую разбивались все революции. Последняя, глубочайшая основа этой твердыни – не только социально-политическая, но и религиозная.

Монархия, единовластие отражает во внешних государственных формах внутреннюю религиозную потребность человеческого духа, потребность Божеского Единства – Единобожия: один царь на земле, как один Бог на небе.

Но самодержавие не смогло и не сможет осуществить Божественный замысел и сотворить царство Божие на Земле, т.к. оно, по мнению Мережковского, проклято. «В доме Романовых, как в доме Атридов, таинственное проклятие переходит из поколения в поколение. Убийство вслед за адюльтером, кровь вслед за грязью – “пятый акт трагедии, сыгранной в доме терпимости”. Петр I убивает своего сына, Александр I отца, Екатерина II мужа. И среди этих знаменитых великих жертв маленькие, неизвестные – несчастные бастарды самодержавия, вроде Иоанна Антоновича, задушенные, как мыши, по темным углам, в застенках Шлиссельбурга. Плаха, веревка, яд, таковы настоящие знаки русского самодержавия. Божественное миропонимание на лбу царя превратилось в проклятие...».

Так осуществилась в России, накануне политической революции, первая точка революции религиозной: конец православия предшествовал концу самодержавия.

«Я здесь разумею под концом православия не нарушение, а исполнение исторического христианства, ибо вся полнота заключенной в нем истины – свидетельство о Христе, пришедшем во плоти – не отвергнута, а воспринята новым религиозным сознанием, отвергнута только ложь православия и всего исторического христианства – самодержавие, все равно русского царства, римского папства, кесаря, который становится первосвященником или первосвященника, который становится кесарем, ибо в обоих случаях совершается равная подмена царства Божьего царством человеческим, происходит то отступление Петра, о котором сказано: отойди от меня сатана, ибо ты думаешь не о том, что Божье, а о том, что человечесь» (*Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция*).

Мережковский верил, что два движения в России: революционное и религиозное сольются в одно, тогда Россия выйдет из православной церкви и самодержавного царства во вселенскую церковь Единого Первосвященника и вселенское царство Единого Царя – Христа.

Не только Мережковский, но и многие другие известные русские философы восприняли первую русскую революцию (1905 г.) как «глоток свежего воздуха». Для них это была не только революция социальная, политическая, экономическая, но и революция духовная. Это была революция в умах и душах. Началось рождаться «новое религиозное сознание», которое открывало путь в новое идеальное царство – царство Божие на Земле.

Чесноков Н. Г.

г. Могилев

Благие пожелания и социальный прогноз

Настоятельный интерес, проявляемый ныне к творческому наследию русских религиозных мыслителей XX века, свидетельствует, что продолжается поиск духовно-душевного мира и нравственно-этического настроя, которые направляли бы личность на разумно-волевое поведение и добродетельную жизнедеятельность. Конечно, идеи и идеалы религиозных философов – продукт своеобразной исторической эпохи, для которой характерен хилиазм, а не современный эсхатологический настрой. Но теперь ясней истина, что пока не произойдет «революция в умах» – обновление идеалов, до тех пор духовно–практическая деятельность не будет направлена на закономерное и потребное преобразование существующих социальных основ. В условиях духовного кризиса особого внимания заслуживает анализ потребности возврата общества к тем буржуазно-демократическим устоям, социальный порядок при которых уже подвергался критическому осмыслению русскими мыслителями и именно с нравственной точки зрения.

Сохраняет свою теоретическую и практическую актуальность вопрос о зависимости между уровнем совершенства социального строя и морально-нравственным настроем личностей. При поиске ответа на него интерес представляют благие пожелания и социальные прогнозы, высказанные Н. О. Лосским в этических работах. Русский мыслитель отмечал, что при решении вопроса о значении социального и государст-

венного строя для нравственности проявляют себя два крайних направления. Одни утверждают, что строй не имеет существенного значения. Люди с низким нравственным развитием всегда будут совершать преступления, а высоконравственные – осуществлять добро. Другие, отрицающие индивидуальную нравственность, утверждают, что все преступления обуславливаются несовершенством общественного порядка, а совершенный строй уничтожит всякое зло и будет источником добра (См.: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 223). Преодолевая крайности, он показал значимость личной нравственности и указывал на существенную важность социального устройства. При этом благие пожелания проповедует Лосский – религиозный мыслитель, а социальные прогнозы формулирует философ – интеллектуал, философ – интеллигент.

Религиозное мировоззрение принуждает мыслителя утверждать, что *нравственное добро* «осуществляется не иначе как путем свободных индивидуальных усилий каждой личности» (Там же. С. 224). И весь пафос его исследования направлен на доказательство того, что все проблемы нравственности решаемы, исходя из идеала абсолютного совершенства в Царстве Божием (Там же. С. 235). В противоречие же с самим собою вступает Лосский как философ, когда выступает против заблуждений тех, «кто считает общественный строй безразличным для осуществления добра»; когда утверждает, что для осуществления социальной справедливости «необходимо еще заботиться и об усовершенствовании общественного и государственного строя»; когда заявляет, что из заветов Христа «вовсе не следует, что социальный строй безразличен для христианина» (Там же. С. 224).

Философу приходится раскрыть принципиальную невозможность добродетельного поведения христианина при капитализме. Земные интересы обуславливают невозможность следования евангельским заветам «любви к ближнему». Конкуренция создает такие условия, при которых владелец предприятия, даже если бы хотел быть добрым христианином, не может удовлетворять нужды своих рабочих. Что уж говорить о тех недобрых хозяевах, которые, как хищники, используют мощь капитала для эксплуатации и притеснения. Интеллигент приводит к выводам, что там, где в общественных отношениях властвует «мамона», для достижения благодатной земной жизни наставлений Христа явно не достаточно. Для устранения социальных бедствий нужны теоретические и практические знания в области социологии, политической экономии и т. п. (Там же).

Интеллектуал осознает значимость научных знаний, но очень скромно оценивает знания, имеющиеся в распоряжении у современных социальных реформаторов. При этом он не отдает предпочтения ни реформаторам, возводящим в абсолют устои капитализма, ни утверждающим коммунистические принципы социально-экономического бытия, считая абсолютизацию относительного всегда злом (Там же. С. 225). Более того, им отмечается, что уже идет выработка «какого-то нового экономического строя» (Там же. С. 226). И хотя в работе нет четкого, развернутого объяснения на этот счет, но, на наш взгляд, интеллектуал сделал свой социальный прогноз. Он считал, что переход к новому строю будет совершаться постепенно, отчасти ощупью; что глубокие изменения следует ожидать вследствие увеличения числа лиц, занятых интеллектуальным трудом; что потребностью общества станет предоставление интеллектуальным труженикам досуга для совершенствования в своей специальности (Там же. С. 226).

Религиозный же мыслитель благожелательно наставляет, что «ценность всякого земного общественного и государственного строя всегда относительна», что силы, способности, духовные и материальные средства человека в земных условиях чрезвычайно ограничены (Там же. С. 225). «Идеально совершенный общественный строй должен обеспечить каждому члену общества духовные и материальные условия нормального развития, ведущего к порогу Царства Божия» (Там же). И тут же он делает уточнение, указывая, что вследствие большей или меньшей эгоистической исключительности лиц, идеальный строй не осуществим (Там же. С. 224). Но последний вывод мистического мыслителя противоречит его же замечанию, что правы христиане, считающие, «что нравственно добрый путь поведения можно найти при любом общественном строе» (Там же. С. 224). Справедлив и его вывод: «Христианская религия и этика могут устанавливать... только общие основы идеала индивидуальной и социальной жизни в связи с нравственными и религиозными требованиями, но вовсе не представлять конкретные политические и социальные программы» (Там же. С. 224). Теперь-то понятно, почему у религиозного мыслителя столь сдержанны и непритязательны социальные требования и прогнозы. Создание подобных программ с точки зрения религиозной морали – бессмысленно и бесполезно, ибо в этом проявляется усердие не по разуму (Там же).

Философ констатирует социально-экономический кризис, отмечая противоречие между высоким уровнем развития промышленности, способной в короткий срок вырабатывать огромное количество материальных богатств, и современными условиями обмена и распределения этих богатств. Он указывает, что в современном обществе «рас-

пределение продуктов и услуг не может совершаться, как прежде, сполна путем купли и продажи» (Там же. С. 226). Им высказывается ряд социальных рецептов, которые позволяют, оставляя неизменной общественную организацию, реформировать государство, обогащая его функциями заботы о благосостоянии граждан. Предлагается, чтобы государство взяло «на себя обеспечение всем членам общества всех необходимых благ и услуг, – главных пищевых продуктов, одежды, жилища, врачебной помощи и т. п.»; «чтобы промышленность служила удовлетворению нужд общества, а не целям хищнического обогащения и наживы отдельных лиц...» (Там же. С. 229).

Религиозный мыслитель только уточняет, что не приемлет ни капитализма, соглашаясь с неопровержимостью факта «крушения веры в совершенное правовое государство», ни социализма и анархизма в связи с фактом «крушения идеи земного рая» (Там же. С. 230). Он отвергает все существующие идеологические конструкции, указывая на «несоизмеримость их с идеалом абсолютного добра» (Там же. С. 231).

Религиозный мыслитель отвергает идею о социальном и общественно-историческом прогрессе. В противном случае становится не нужны представление о реальности «абсолютно совершенной ценности», о Боге как самом Добре во всех смыслах этого слова (Там же. С. 51). Есть *нормальная эволюция*, ведущая к порогу Царства Божия. У каждой конкретной личности есть своя *личная история* совершенствования. Для личности всегда сохраняется возможность раскаяния и вступления на правильный путь восхождения к Богу. А чтобы объяснить аморальность, циничность, бессовестность, мудрецу пришлось уничижительно указать на интеллектуальную ограниченность каждого человека. Лосский считает, что земного человека следует назвать *homo imbecillis* – «человек слабоумный». Правда, тут же, он с благожелательностью поясняет, что человек есть первое разумное существо на земле, проявляющее больше слабость, чем силу ума (Там же. С. 234). Словом, то, что характерно для религиозных лиц, мыслитель признал правомерным распространить на всех людей.

Однако, живя в исторический период, когда революционным преобразованиям подвергались все сферы жизнедеятельности, философ проникся оптимистическим духом требований и коренных социальных перемен. Следует быть благодарными прозорливости интеллектуала, утверждающего: «Задачи, выдвинутые *социальной этикой* (выделено – Н. Ч.) нашего времени, например выработка нового экономического порядка или сверхгосударственная организация человечества, регулирующая отношения между государствами и народами и обеспечивающая решения международных споров без войн, увлекательны и разрешимы и для земного человечества» (Там же. С. 234).

Религиозный мыслитель считал, что земной человеческий прогресс есть движение на пути обожения, а высоконравственный, настроенный на поиск истин и добра интеллигент не мог не стать на сторону обездоленных. Словом, какие прогнозы и благие пожелания оказываются актуальны, определяют сами объективные социальные перемены.

Щедрина Т. Г.

г. Москва

Выбор Густава Шпета: «Остаться, чтобы действовать...»

(по материалам писем и дневников)*

«Революция», «коммунизм», «социализм», «большевизм»... Осмысление этих феноменов в русской философской «сфере разговора» 20-х гг. XX века было задано самой реальностью. Поиски «точных смыслов» этих «семантических универсалий» были присущи практически всем русским философам того времени. Философско-публицистическое осмысление феномена большевизма Ф. А. Степуна, политико-правовые аспекты «социализма» и «коммунизма» в философии С. И. Гессена, религиозно-философская интерпретация коммунизма у Г. П. Федотова – это лишь несколько примеров развития темы революции, тонально окрашивающей коммуникативную реальность русской философской мысли. Слишком близко, слишком жизненно, слишком глубоко воспринимали они события Октября 1917 года, являясь непосредственными наблюдателями «живого осуществления идеи коммунизма», весьма своеобразного воплощения коммунистических идеалов в действительности. Думаю, что именно по этой причине, их мысль зачастую развевалась не в философских произведениях (открыто), но в письмах, дневниках, заметках на полях прочитанных книг. Такой своеобразный жанр «внутреннего разговора» явился формой выражения идей и тех философов, кто был насильно выслан из страны, и тех, которым, в силу разного рода причин, удалось избежать «философского парохода» 1922 года и остаться в России, «пройдя с ней, – как выражался Р. В. Иванов-Разумник, – все, выпавшие на ее долю, испытания» (*Штейнберг А. З. Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж, 1991. С. 110*).

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 02-03-18060а).

Густав Шпет – один из тех немногих «философов-идеалистов» (по идеологическому определению), которые в результате ожесточенной борьбы за свое право «быть с Россией», получили от советского правительства разрешение остаться. Но какой смысл имело для него слово «остаться», почему, как свидетельствует его дочь М. Г. Шторх, он придавал такое серьезное значение своему пребыванию в России, связывая именно с ней смысл своего творческого существования? Ответ на этот вопрос можно отыскать не только в его «Очерке развития русской философии», первая часть которого была завершена в 1922 году, но и в письмах, и в дневниковых записях разных лет.

Замечу, что тема, к которой обратился в «Очерке» Шпет, а интересовал его исторический опыт формирования русской интеллигенции, была «своей», жизненно важной, практически, для каждого современного ему русского философа. Повышение интереса к этой проблеме непосредственно связано с тем идеологическим кризисом, который захватил широкие круги русской интеллигенции, и симптомы которого назревали уже к концу XIX века. В это время изживало себя как идеология «народничество». Ему на смену шел марксизм, который решительно порвал с традициями и идеалами народничества, уповавшего на особый путь развития России, на аскетический героизм интеллигенции, способный повести страну по этому пути. Но эти идеалы не утратили своего обаяния, особенно среди либеральной интеллигенции. Иначе говоря, к началу XX века произошла смена идейной ориентации русской интеллигенции, ее размежевание, обозначившееся в противостоянии материализма («в лице» марксизма и либерализма). Отправной точкой такого «размежевания» интеллигенции стали «Вехи» – сборник статей, где ведущие русские философы, правоведы и публицисты пытались оценить дальнейшие возможности развития русской общественной мысли, воззрения и идеалы русской интеллигенции.

Шпет непосредственно не участвовал в процессе создания «Вех», но свое отношение к этой дискуссии он выразил. Не внешне откликнулся он на полемичные тексты «Вех», но откликнулся, как будто не откликаясь, во «внутреннем разговоре» (в письмах). Как правило, Шпет держался в стороне от общественной жизни и политических дискуссий. Не принимая непосредственного участия в партийных движениях, он свою *философскую деятельность* расценивал как «дело общественное». Не в «личном усовершенствовании» видел он смысл своего творчества, а в том, чтобы аналитической «работой мысли» внести свое «слово» в развитие культуры России. Вот строки из одного письма к Н. К. Гучковой: «Ты представляешь себе “отлично”, что я могу “усовершенствоваться и углубляться” без философии, без моей книги, без чтения других

книг... Я этого абсолютно не представляю... Я даже не хочу и пытаться представить себе что-нибудь подобное!!... Что для меня философия я тебе неоднократно говорил и не буду этого повторять. Что без общения с великими умами ничего не сделаешь, это для меня тоже аксиома. Сейчас я хочу подчеркнуть другую сторону в этом. Идея так называемого “личного усовершенствования” стара и часто всплывает вновь на поверхность общественной жизни. ...Non-sens в том, что такое усовершенствование, такое движение мысли, чувства и воли немыслимы вне общественной жизни. А из этого проистекает и ее безнравственность, ибо нравственность возможна только в социальных отношениях. Есть что-то отталкивающе-отвратительное в человеке, “занимающемся” личным усовершенствованием в то время, как взрастившее его общество, народ падает духом и стонет в безвременье, ибо некому, некому указать ему пути! А те, на кого он возлагал свои надежды, увы, занялись “личным” усовершенствованием... “усовершенствоваться” может тот только, кто им за совесть служит... Все остальное прах и тление!.. История не есть история личного совершенствования, а есть история роста духа народного, в конечном счете, духа человечества. Поэтому, ничто, никакое усовершенствование, никакая духовная работа немыслима вне этого духа. В великих прошлого задатки великого будущего. И кто хочет, чтобы и его капля труда нашла себе место в этой общей сокровищнице, должен иметь общение с этими великими прошлого – и это и есть чтение книг, их изучение, а я хочу еще и свою каплю добавить...» (Письмо № 80 Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 5 июля (июнь 22) 1912 г. // Частный архив семьи Шпета).

Осуществляя «внутренний разговор» со своим *единственным* собеседником (Шпет был уверен в его единственности, так как считал, что его письма будут уничтожаться сразу после прочтения. Т. Щ.) в письмах, Шпет постоянно пытается выразить свое внутреннее «интимное и самое родное» чувство к России и ее философской культуре. Несмотря на, казалось бы, жесткое внешнее неприятие «русского духа», он констатирует свою «русскость», ищет корни своего патриотизма. Размышляя над произведением Н. Лескова «Некуда», он писал Н. И. Игнатовой: «Но почему я все-таки не могу быть вполне с Лесковым, или вернее с современными его подпевалами? Почему во всем этом смешном и глупом есть что-то теплое, интимное и *родное*? Разве ласки матери смогут в воспоминании быть иными, чем казалось в детстве, хотя бы выросши, признал в ней глупую, смешную старушонку? – В этом, что ли, дело? Не в этом ли корень и патриотизма? Не потому ли также, я так видя и ненавижу русскую душу, как вот теперь, когда пишу о ней и столько размышляю, не могу оторвать себя даже мысленно

вовсе от России? На деле я *могу* это сделать, но чувство – покидаю родной кров. А с другого конца: социалдемократия и все лишившее нас того воспитываемого Лесковым духа и тона, не есть ли нечто в корне нам чуждое, неприемлемое нутром. Вспоминаю, увлеклись тогда марксизмом, и шутя разбивали “народников” – русских простачков, в самом деле, не умных, не умевших ничего возразить, но видно было – *душа* их не принимала, и оставались упорно в своей “глупости”, нечесанности, в косоворотке – и неповоротливое тело и, что много хуже, до невыносимости хуже, неповоротливая душа! Душа в косоворотке – вот, именно! И все-таки и все-таки... Должно быть и по существу община в косоворотках не то же, что коммуна в гимнастерках! То – глупость безобидная, от Бога, а это – злостная, паршивая, от паршивого своего умишка! – В общем, пожалуй, грустно...» (Письмо Г. Г. Шпета к Н. И. Игнатовой от 26 февраля 1921 г. // Частный архив семьи Шпета). Письмо это, как нельзя лучше, характеризует самого Шпета и, думаю, наглядно демонстрирует, что Шпет – не «одиноким мыслитель», как считают некоторые современные исследователи, но находившийся в русской «сфере разговора», воспринимавший ее как «живое», «интимное», «самое близкое».

Трудно сказать, к каким бы выводам пришел Шпет, анализируя дальнейшее развитие русской философии и культуры. Вторая и третья часть «Очерков развития русской философии» не были написаны, в архиве остались лишь фрагменты. Но он прекрасно осознавал еще в 1917 году, что дальнейшая судьба российской культуры «остается непрогнозируема». Это предчувствие выразилось у него в письме к жене так: «Социалисты будут, конечно, кричать о своей победе и победах революции, но история пойдет по своему: куда – сейчас *никто* не видит! Ты пишешь: “лишь бы Россия не погибла”. Она уже погибла, – та Россия, которую ты любишь, и исходя из которой ты представляешь себе будущее. Будет ли новая Россия? Во всяком случае, она, если будет, – то будет создана не теми, кто сейчас говорит о любви к ней, ибо это любовь не к будущей России, а к уже погибшей. Как можно представить себе это будущее? Об этом лучше поговорить. Одно только добавлю, что чем больше теперешние “любители” России будут стараться на проведении своих идей, связанных с прошлым и своими корнями упедших туда, тем труднее будет создание новой России... Россия должна отказаться от мировой политики, перейти на роль второстепенного и даже третьестепенного государства, заняться внутренним устройством и культурой, культурой, культурой, тогда она не погибнет вовсе, даст новых людей и новый “патриотизм”...» (Письмо Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 30 августа 1917 г. // Частный архив семьи Шпета). В «Очерке» Шпет возвращается к этой мысли. «Россия стоит перед выбором, – гово-

рил он, – почва обнажилась и бесконечную низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней теперь пойдут новые ростки, какие новые семена теперь наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать – значит, только желать. Станет ли философия в России действительным знанием, достигаемым философским трудом и школой, а не “полезным в жизни” миросозерцанием “всякого интеллигентного человека”?...» (*Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 53–54.*).

Ответ на этот вопрос был ясен Шпету уже во время работы над «Очерком». В дневнике 1920 года он написал: «Настоящий момент есть момент величайшей опасности для духа. Коммунизм обнаружил себя со стороны, которую до сих пор – как и много другого в себе – тщательно скрывал. Ему нужна только техника, медицина и государственные чиновники, ему не нужна наука, дух, мысль. То, чем пугали в коммунизме, и чему мы не верили, оказалось действительностью. Коммунизм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души христианство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает коммунизм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христианство, коммунизм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в христианстве, то, что будет осуществлено – достаточно для уничтожения культуры мысли... Равнение в коммунизме по плембсу было предвидено, но полное и откровенное уничтожение мысли раскрылось только теперь; до сих пор казалось, что остается минимум, обнаружилось, что хотят довести до нуля... остается действовать в открытую» (Записная книжка Шпета 1920 года // Частный архив семьи Шпета). Иначе говоря, в процессе воплощения идейного замысла «Очерка развития русской философии» Шпет отчетливо осознал, что те социальные условия, в которых он жил и работал, не способствуют «сознательному Возрождению» русского «культурно-философского сознания», но все-таки «остался, чтобы действовать...»: писать, говорить, осуществлять переводы, т. е. действовать «оживым словом-глаголом» и внести «свою мысль» в развитие русского культурно-философского сознания.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Апухтина Н. Г.</i> О двуединстве творческой судьбы и провидчества П. А. Сорокина	3
<i>Глушкова С. И.</i> Свобода и революция в Советской России и Русском зарубежье	5
<i>Емельянов Б. В.</i> «О вредном преподавании философских наук» (По материалам архива Министерства народного просвещения)	9
<i>Златопольская А. А.</i> Произведения Жан-Жака Руссо в восприятии властных структур России XVIII – начала XX века (на примере «Эмиля» и «Общественного договора»)	14
<i>Ионайтис О. Б.</i> Революция и творчество	20
<i>Коптелова Т. И.</i> Русская революция и евразийство	26
<i>Мартынова Е. А.</i> Веховцы о революции и революционерах	29
<i>Наумов Н. Д.</i> К. Н. Вентпель: учение о свободном воспитании и революция	33
<i>Наумова Т. В.</i> Политика государства и научное познание	44
<i>Сабиров В. Ш.</i> Кризис и революция в физике, кризис философии и революция в России	45
<i>Смирнова Т. В.</i> Иван Ильин о судьбе России	49
<i>Сутайкина М. В.</i> Революционная философия Д. С. Мережковского	51
<i>Чесноков Н. Г.</i> Благие пожелания и социальный прогноз	55
<i>Щедрина Т. Г.</i> Выбор Густава Шпета: «Остаться, чтобы действовать...» (по материалам писем и дневников)	59

Научное издание

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ВЛАСТЬ

**Материалы VI Всероссийской научной заочной конференции
Екатеринбург, апрель – май 2002 г.**

Под общей редакцией проф. Б. В. Емельянова
Составитель О. Б. Ионайтис

ЛР № 020257 от 22.06.96. Подписано в печать
Формат 60х84 1/16. Бумага для множительных аппаратов. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 3,3. Тираж 50 экз. Заказ № **306**

Издательство Уральского государственного университета.
620083 Екатеринбург, пр. Ленина 51

Отпечатано в типографии ООО «ИРА УТК».
620219 Екатеринбург, ул. К. Либкнехта 42.

